

كتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف

(حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين)

(شرف الأئمة فخر الأئمة)

محمد ابى حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه آمين



(طبع على نفقة)

أحمد على الشاذلي

(صاحب مجلة الاسلام ومحررها)

طبع بمطبعة الاسلام بمصر سنة ١٣٢٥

كتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

✽ تاليف ✽

✽ حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين ✽
(شرف الائمة نفع الانام)

محمد الي حاد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه
امين

(طبع على نفقة)

✽ احمد علي الشاذلي ✽

(صاحب جريدة الاسلام)

✽ طبع بمطبعة جريدة الاسلام بمصر سنة ١٣٢٠ ✽

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد لله الذي اجتنب من حقوة عباده عصاة الحق وأهل السنة . وخصهم من بين
سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة . وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن
حقائق الدين . وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين . وصفى سرائرهم
من وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين . وعمر أقدستهم بأنوار اليقين
حتى اعتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصيقه محمد صلى الله عليه وسلم سيد
الموسلين . واطلعوا على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول . وتحققوا
أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا أن من ظن من الحشوية
وجوب الجلود على التقليد . واتباع الظواهر ما أتوا به الأمن ضعف العقول وقلة البصائر .
وأن من تغافل عن الفلاسفة وفلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرح
ما أتوا به إلا من خبث الضمائر . فقبل أولئك إلى التفریط وميل هؤلاء إلى الانراط .
وكلاهما يجد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد . ملازمة
الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الأمور ذميم . وفي يستتب
الرشاد لمن يتبع بتقليد الأثر والخبر . ويكر مناهج البحث والنظر . أولا يعلم أنه لا مستند
للشرع إلا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذي عرف به
صدقه فيما أخبر أو كيف يهتدي للصواب من اقتنى محض العقل وقصر . وما استضاء
بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف ينزع إلى العقل من حيث يعتز به العبي

والحصر اذ لا يعلم ان خطأ العقل قاصر وان مجاله ضيق مختصر . مهبات قد خاب علي القطع
والبتات وتمثر باذيال الضلالات . من لم يجمع بتاليف الشرع والعقل هذا الشتات .
فتال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء .
فاخلق بان يكون طائب الاهتداء المستغني اذا استغنى بلحدهما عن الآخر في غار الاغيا
فالعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن . مثاله المعرض لنور الشمس مضطجاً للاجفان . فلا
فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور والملاحظ بالعين العور لاحدهما
على الخصوص متدل بجبل غرور . وسينفض لك ايها المنشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد
اهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الادلة انه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع
والتحقيق فربق سوى هذا الفريق . فاشكر الله تعالى على اقتناك لا نارهم . واغفر اخطاك .
في سلك نظامهم وعيادهم . واختلاطك بفرقتهم . فعساك ان تحشر يوم القيامة في زمريهم .
نسال الله تعالى ان يصفى اسرارنا عن كدورات الضلال . ويقدمها بنور الحقيقة وان
يجزى السنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفاضل المنه
الواسع الرحمة

باب

ولنفصح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم
الكتاب فهو ❁ الاقتصاد في الاعتقاد ❁ . واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات
تجري مجرى التوطئة والمقدمات وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات
(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المعاني في الدين
(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين
(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من قروض الاعيان
(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردها في هذا الكتاب .
واما الاقطاب المقصودة فاربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا
في للعالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وساء وارض بل من حيث انه منع الله
سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم
وقاض بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال
ومخاطبات . وتفهيمات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى في اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) - النظر في ذات الله تعالى - فبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجهل ولا جسم ولا عرض ولا محدود بمجد ولا هو مخصوص بجهة ولتدبر في كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي تبينها في هذا القطب

(القطب الثاني) - في صفات الله تعالى -- ونبين فيه انه حي عالم قادر مريد جميع بصيرته متكامل وان له حياة وعلماً وقدرة وارادة وسمكاً وبصراً وكلاماً . ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفتقر فيها ويجمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقدسية وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) - في افعال الله تعالى -- وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقيح

(القطب الرابع) - في رسل الله -- وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) في ما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المتباعدة

في التمهيد الاول

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف المعة الى ما ليس بهم -- وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المتصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال فتعوز بالله من علم لا ينفع وامم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد

ورد الانبياء واخبروا الخلق بان لله تعالى على عباده حقوقا ووظائف في انفسهم واقوالهم وعقائدهم وان من لم يتطو بالصدق لسانه ولم يتطو على الحق ضميره ولم تزين بالعدل جوارحه قصيره الى النار وعاقبته للبوارثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل امسثدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدهما او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بول السامع قبل ان يمن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي او التجويز الضروري يزع الطمانينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخلوف ويهيج لهيج الافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذر منه متبة التماهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت آت لا محالة وان ما بعد الموت منطوع عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالجزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدا فانما يجرد السامع اذا راينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم تقدم على الدخول وبالفناء في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده معا فاذن اهم المهمات ان نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادئ الراي وسابق النظر بامكانه او هو محال في نفسه على التحقيق او هو حق لاشك فيه فن قوله ان لكم ربا كلفكم حقوقا وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثي رسولا اليكم لا يبين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا ربا ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حيا متكلما حتى يامر وينهى ويحكم ويعتق الرسل وان كان متكلما فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيانه او اطعناه . وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتفح لنا ذلك لزمنا لامحالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا المقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصودنا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في التمهيد . وكل ذلك مهم لا مريض عنه لعامل

فان قلت اني است منهم كذا هذا الانعاب للطلب من نفسي ولكني لست ادري انه ثمرة الجيلة والطبع وهو مقتضي العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مبادئ

الوجوب فهذا انما تعرفه في اخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن
فضول بل لاسبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فثالث المفتاح الى ذلك
مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه مترقب
ليعرف أين الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الأغبياء
الجهال فعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والاصول

❦ التمهيد الثاني ❦

(في بيان ان الخوض في هذا العلم وان كانت مہافہو فی حق بعض الخلق ليس)

(۱۰۰) بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الأدلة التي تجررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض
القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقاً ثاقب العقل رصين الراي كان ما يفسده
بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لئلا يحزن هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس
اربع فرق

(الفرقة الاولى) - آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق واضمته واشتغلت
اما بعبادة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا ومام عليه ولا تحرك عقائدهم بالاحتشاش
على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته ايام
ياكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او يقين برهاني وهذا
مما علم ضرورة من تجاري احواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى
تصديقه يبعث وبرهان بل مجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان
لحق والالتقياد للصدق فهو لا مومنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا
تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بانفهامهم
مشكلة من المشكلات وتستولي عليها ولا تمحي عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل
عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة
والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصلحهم فيه احوالهم واعمالهم ومعاشرهم فقط

(الفرقة الثانية) - طائفة مالت عن اعتقاد الحق كما لكفرة والمبتدعة طائفة الغليظ
منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد المترى على الباطل من مبتدا الشر الى كبر السن
لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة اسلموا تحس ظلال السيوف اذ يفعل الله
يسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرت تواريخ الاخبار لم

تصادف لمحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال ماوا الى
الاتقياد ولم تصادف بجميع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة - اصرار وعتاد ولا تظن ان
هذا الذي ذكرناه غرض من غرض العقل وبرهانه ولكن تور العقل كرامة لا يخص الله
بها الا الآحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون
براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو لاء تضربهم العيون كما تضرب
برياح الورد بالجمل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن متع الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين قدرا ظلم
(الفرقة الثالثة) - طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خسروا في الفطرية كاه
وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم او
فزع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لاء يجب التلطف بهم فف
معاليهم باعادة طمأنينتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المقنع القبول عندهم
ولو بمجرد استبعاد وثيق او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم
بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال
فان ذلك ربما يفتح عليه ابوابا اخر من الاشكالات فان كانت ذكيا فطنا لم يقنع
الا كلام يصبر على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على
حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) - طائفة من اهل الضلال يتنرس قيم مخائل الذكاء والفتنة
ويترفع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الرية او بما يلين قلوبهم لقبول
التشكيك بالجبلية والقطرة فهو لاء يجب التلطف بهم في امثالهم الى الحق وارشادهم الى
الاعتقاد الصحيح لاني معرض الحاجة والنصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال
ويعجز بواعث التماذي والاصرار واكثر الجهالات انما رنخت في قلوب الوهم بضبيب
جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى خطاه
الخصوم بعين التقدير ولا زراء فارت من بوطنهم دواعي المعاندة والمخافة ورنخت في
قوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على السليما المتلطفين معوها مع ظهور فسادها حتى
انتبهت النصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت
هنا طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان براعدة العناد والنصب للاهواء لما وجد
مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا عن له قلب عاقل والمجادلة والمناظرة

دواء مخفى لا دواء له فليحترز المتشددين منه بجهده وليترك الحقد والضعفة و ينظر الى كافة
حقائق الله بعين الرحمة وليستغن بالرفق واللفظ في ارشاد من ضل من هذه الامة وليحفظ
من الهكك الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق ان صحيح داعية الاصرار بالعناد والنصب
معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهده اعانته في القليعة

التهديد الثالث

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التبحر في هذا العلم والاشتغال بجماعه ليس من فروض الايمان وهو من
فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الايمان فقد اتضح لك بوهانه في التمهيد
الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن
الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك
فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يصرم ذلك
ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك
بغير متيقن وان كان لا يقع الا في لافل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهم في الدين ثم لا
يعد ان يثور متبدع ويتصدي لاغواه اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من مقام
شبهته بالكشف و بعارض اغواءه بالتقييد . ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد
من امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار ومقع من الاصقاع قائم
بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعاة البدعة ويستعمل المائلين عن الحق وبمضى فلو
اهل السنة من عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كما لو خلا عن
الطيب والقيح نعم من انس من نفسه تعلم النقص او الكلام وخلا المعقع عن القائم بهما ولم
يسع زمانه لجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشغل به منهما اوجبت عليه الاشتغال بالنقص
فان الحاجة اليه اهم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى احد في ليله ونهاره عن الاسعانة بالنقص
واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطيب
والقيح كان الشاغل بالنقص اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والادها . فاما الطب
فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن النقص
كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطيب حياته القانية والى النقص حياته الباقية وستان
بين الحائتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة النقص علمت ما بين الثمرتين . وبذلك
على ان النقص اهم العلوم اشتغال الصجابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاواراتهم

مؤمناً وضاعتهم ولا يفرئك ما يهول به . - ينظم صناعة الكلام من انه الاصل والافضل فخرج
له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاول هو الاعتقاد الصحيح
والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقيد والحاجة الى الوردان ودقائق الجدل نادرة والطبيب
ايضاً قد يابس فيقول وجودك ثم وجود بدنك موقوف على مناعتي وحياتي منومة في
فالحياة والصحة اولا ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من النومية
وقد نبهنا عليه .

التبييض الرابع

(في بيان مناهج الادلة التي استعملناها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب محك النظر واشتقنا
القول فيها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نختار عن الطرق المتعلقة بالمسالك
العامّة قصداً للايضاح وميلاً الى الابهام واجتناباً لتطويل وتقصير على ثلاثة مناهج
- (المنهج الاول) - . البر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يطل احداهما
فيأزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيأزم منه
لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو المطلوب وهو علم مقصود استنتاجه
من علمين آخرين احدهما قولنا : العلم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم
والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب انه حادث وكل علم يتطلب فلا يمكن ان
يستفاد الا من علمين هما اعلان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه
مخصوص وشرط مخصوص فلذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب
وهذا الثالث قد نسجه دعوى اذا كان لنا خصم ونسبیه مطلوباً اذا لم يكن لنا خصم
لانه مطلب الناظر ونسبیه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما - ومهما
اقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى .

(المنهج الثاني) - ان نرتب اصلين على وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يتخلو من
الحوادث فهو حادث وهو اصل والمالم لا يتخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيأزم منهما صحة
دعوانا وهو انه العالم حادث وهو المطلوب فامل هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين ثم
يكتفيه انكار صحة الدعوى تبليلاً قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) - ان لا نعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم

بأن نبين انه منقض الى المحال وما يقضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قوانا
 ان صح قول الخضم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية
 له قد انقضى وفرغ منه. ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المفضي اليه
 محال وهو مذهب الخضم فها هنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية
 لها فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انتفاء ما لا نهاية له على القول ببقى النهاية
 عن دورات الفلك وهذا علم ندعيه ونحكم به ويتصور فيه من الخضم اقرار وانكار بان يقول لا
 اسلم انه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضا اصل يتصور فيه
 انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انتفاء ما لا
 نهاية له ولكن لو افتر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم قهرا واجبا بالضرورة
 وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي الى هذا المحال - فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال
 جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمطلوب وازدواج
 الاصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين
 علم بوجه دلالة الدليل وفكره هو الذي عبارة عن احضار الاصلين في الذهن وطالبك
 التفتن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذا علمت في ذلك العلم
 بالمطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكرا - والاخر تشويقك
 الى التفتن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلبا فلذلك قال من
 جرّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حد النظر انه الفكر - وقال من جرّد التفاته
 الى الوظيفة الثانية في حد النظر انه طلب علم او غلبة ظن - وقال من التفت الى الامرين
 جميعا انه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن فهكذا ينبغي ان تفهم الدليل والمطلوب
 ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما صودت به اوراق كثيرة من تطويلات وتريد
 عبارات لا تهفي قليل طالب ولا تسكن نعمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات
 الوجيزة الا من انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآد
 في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تجتنب من هذا الكلام بطائل
 ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ها هنا الا علوم ثلاث طائفتان
 اصلان يتوحدان تربيا مخصوصا وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدهما
 احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك
 اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن

التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعا . فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت ففرضي ان تعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما هنا . فاعلم انك اذا سمعت واحدا يجد النظر بالمر . وآخر بالطاب . وآخر بالفكر الذي هو يطلب به . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا . و يفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية * ويسندل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حظ المعنى المقول من هذه الامور لا يخلاف فيه وان الاصطلاح لامعنى للخلاف فيه واذا انت اعمنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان أكثر الاغاليط نشأت من ظلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولاً ثم ينظر فيما للالفاظ ثانياً ويعلم انهما اصطلاحات لا تتغير بها المقولات ولكن من حرم التوفيق استدير الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت اني لا استر ب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين تقتضي هذه الاحوال المسلمة الواجبة التسليم فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب فنجتهد ان لا يعدو ستة

(الاول) — منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنبات والقيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انهما منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الاحداثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جرمه او عرض او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والانفراح والقيوم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) — العقل المحض فاننا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان نقول كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصاين قولنا انه ما لا يسبق الحوادث فهو حادث

و يجب على الخصم الاقرار به لأن ما لا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسما ثالثا كان منكرا لما هو يدعي في العقل وان انكر ان ما هو مع الحادث او بعده ليس بمحدث فهو ايضا منكر للبدئية (الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله عليه وسلامه صادق لان كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق

فان قيل ان لا نسلم انه جاء بالمعجزة فنقول : قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل و اراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم تسليما لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كالحصول لنا العلم بوجوده و بدعواه النبوة و بوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) — ان يكون الاصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او التواترات فان ما هو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلا في قياس آخر مثاله انا بعد ان تفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلا في نظم قياس مثلا ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه (الخامس) — السميات مثاله انا ندعي مثلا ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فعلوم وجودها بالحس وكونها محصية بالشرع واما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع معها كان مقرا بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فاننا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار

(السادس) — ان يكون الاصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلاته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل اولم يكن حسيا . ولا عقليا انتقمنا بالتأخذ اياه اصلا في قياسنا . وامتنع عليه الانكار المادام للعبه وامثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تبيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متناوذة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة المخلوق الا من لا عقل له ولا حس له

وكان الأصل معلوماً فالجس الذي فقد كالأصل المعلوم بجاعة البضرة إذا استعمل مع
الأكمة فانه لا يتفع والأكمة إذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك
المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم
يتواتر اليه ممن وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فازدواجاً ان يبين له بالتواتر
انه نينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تسلياً وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر
عليه ما لم يمله مدة من يتواتر عنده ورب شئ يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي
رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من
المقلدين وكل من مذهب له في أحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء واما الأصل
المستفاد من قياس آخر فلا يتفع الا مع من قدر معه ذلك القياس

واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر واما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب
واما السمعيات فلا تنفع الا مع من ثبت السمع عنده فهذه مدارك علوم هذه الأصول
التي تدرجها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتل
بالانطباق التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) - في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي.

(الدعوى الاولى) - وجوده تعالى قدس برهانه انا نقول كل حادث للحدوثه

سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونفى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونفى
بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لا نشك
في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود فاما متحيز او غير متحيز وان كل متحيز ان لم يكن فيه
اثتلاف قسميه جوهر فردا وان اثتلف الى غيره سميانه جسام وان غير المتحيز اما ان
يستدعي وجوده جسام يقوم به ونسبته الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما
ثبوت الاجسام واعراضها فعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض وان طال
فيها صياحه واخذ يلتبس منك دليلا عليه فان شغبه وتزاعه والتباسه وصياحه ان لم يكن
موجودا فكيف نشغل بالجواب عنه والاعتناء اليه وان كان موجودا فهو لامحالته غير جسم
المتنازع إذ كان جسما موجودا من قبل ولم يكن التنازع موجودا فقد عرفت ان الجسم والعرض
مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس
ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته ومنه يدرك بالدليل لا بالحس
والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فليل الخصم بذكرهما فنقول له

في أي الأصلين تنازع. فان قال انما اتنازع في قولك ان كل حادث فله سبب فن اين
عرفت هذا فنقول: ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل وعن يتوقف
فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما تريده بلفظ الحادث. ولفظ السبب واذا فهمهما
صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سببا فانما نفى بالحادث ما كان معدوما ثم صار
موجودا فنقول وجود قبل ان وجد كان محالا او ممكنا وباطل ان يكون محالا لان المحال
لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نفى بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد
ولكن لم يكن موجودا لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا
لا يمكنه بل قد افترض وجوده الى مرجع للوجود على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا
كان استمراره عدمه من حيث انه لا مرجع للوجود على العدم فما لم يوجد المرجع لا يوجد الوجود ونجس
لا تريد بالسبب الا المرجع: والحاصل ان المعلوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم
يتحقق امر من الامور يرجع جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن
معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به فهذا يان اثبات هذا الاصل وهو على
التحقيق شرح لفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنسكون على من يتنازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث
فنقول ان هذا الاصل ليس بأولي في العقل بل نشيته بزهان منظوم من اصلين آخرين
هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا العالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول
كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان
كل جسم فهو حادث ففي أي الأصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متغير فلا يخلو عن الحوادث: قلنا لانه لا يخلو عن
الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوتهما فلا نسلم الوجود
ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا
التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته
من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوتهما وكذلك اذا نظرنا
الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر
من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض
محال ان كان الخصم عاقلا بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة يوم مصرحون بان اجسام
العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة

متلاحقة على الاتصال ازلا وابدأ والى العناصر الاربعة التي يحويها مقر تلك العناصر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلا وابدأ وان الماء يتقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر ولها تترج انتزاجات حادثة فتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأ ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابدأ وانما يتازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطلاق في هذا الاصل ولكننا لاقامة الرسم بقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ومما حادثان اما الحركة فتحدثها محسوس وان فرض جوهر ما كين كالأرض ففرض حركته ليس بمحال بل نحلم بجوازه بالضرورة. واذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون ايضا قبله حادثا لان التقدم لا يندم كما ستذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا شيئا قديلا على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا ان اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل اننا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا ساكنا فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لسكان تقيها تقي عين الجوهر. وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون وتقي وعلى الجملة فتكافى الدليل على الراضعة يزيلها غموضا ولا يفيدها وضوحا

فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلملها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا نشغل في هذا الكتاب بالتفصيل الخارج عن المقصود لا بطلنا القول بالسكون والظهور في الاعراض. واسا ولكن مالا يظلم مقصودا خلا تشغل بميل قول الجهر لا يخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث فان قيل فلملها انتقلت اليه من موضع آخر فبم يعرف بطلان القول بالانتقال الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة خفيفة لا نطول بتقيلها وقضها الكتاب ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان نبين ان تجوز ذلك لا يتسع له عقل من لم يزل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه ويانه ان الانتقال عبارة اخفت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك ثبت في العقل بل في فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتفصيل ان

إضافة العرض الى المحل كإضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم إمكان الانتقال بجمته
كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً
على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر
والحيز ولهذا يقوم بالعرض عرض ثم ينتقل بالعرض الى اختصاص آخر يز يد على
القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد مالم توجد اعراض
لانهائية لما نتج عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين
اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون
الآخر فنه يبين الفلطي في قول الانتقال والسر فيه ان للمحل وان كان لازماً للعرض كما ان الحيز
لازم للجوهر ولكن بين اللزامين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء
واعني بالذات ما يجب بطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وبخود الشيء وان بطل في
المحل بطل وجود العالم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر اولا
ثم ننظر بعد ذلك في الحيز هو امر ثابت ام هو امر موهوم وتوصل الى تحقيق ذلك
بدليل ونذكر الجسم الجسم في المشاهدة من غير دليل فذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً
لجسم زيد ذاتياً لزيد فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس
كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نعلقه في نفسه دون زيد بل نعلق زيداً
الطول فطول زيد يعلم تأييداً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد
فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له اي هو
لذاته لا معنى زائد عليه فهو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال
يبطل الاختصاص فيبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات
العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل
ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص
زائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطل بطلانه الذات فقد
انكشف هذه وآل النظر الى ان اختصاص العرض بمجمله لم يكن زائداً على ذات العرض
كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز
به لا الجوهر عقل بالحيز واما العرض فانه محقق بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه
للجوهر المتيقن وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهر المتيقن فقد قدره
عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول تفهيم المقصود فانه لم يكن عرضاً ولكنه

عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب بفرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل
اليات الى الاعراض وهذا المثبوت والتحقق وان لم يكن لاثبات هذا الالجاز ولكن
انقصر اليه لان ما ذكر فيه غير متع ولا شاف فقد فرضنا من اثبات احد الاصطن وهو
ان العالم لا يدخل عن الحوادث فانه لا يدخل عن الحركة والسكون وما حادثان وليسا مبتلين
مع ان الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد اذ اجمع الفلاسنة على ان اجسام العالم
لا تدخل عن الحوادث وهم المتكرون لحدوث العالم فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو
قولكم ان ما لا يدخل عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه قلنا لان العلم لو كان قديما
مع انه لا يدخل عن الحوادث لثبت حوادث لا اول لها ولزم ان تكون دورات تلك
غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفني الى الخال فهو محال ونحن جبين انه
يلزم عليه ثلاث محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا
فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا يتاخر فيتم ان يقال قد تنامي
مالا يتاخر ومن المحال اليين ان يتاخر ما لا يتاخر وان يتاخر وينقضي ما لا يتاخر
الثاني ان دورات تلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع
ولا وتر واما شفع وتر معا وهذه الاقسام الاربعة محال فالقضي اليها محال اذ يستحيل
عدد لا شفع ولا وتر او شفع وتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساو بين كالمشعة مثلا والوتر هو
احد الذي لا ينقسم الى متساو بين كالتسعة وكل عدد مركب من احاد فاما ان ينقسم بمساو بين
او لا ينقسم بمساو بين فاما ان يتصف بالاقسام وعدم الاقسام او ينك عنهما جميعا
فهو محال وباطل ان يكون شفعا لان الشفع انما لا يكون وتر لان له يعوزه واحد فاذا
انضاف اليه واحد صار وتر فكيف اعزز الذي لا يتاخر واحد ومحال ان يكون وتر لان
الوتر يصير شفعا بواحد فيبقى وتر لان له يعوزه ذلك الواحد فكيف اعزز الذي لا
يتاخر واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد لا يتاخر ثم ان احدهما اقل من
الآخر ومحاله ان يكون ما لا يتاخر اقل مما لا يتاخر لان الاقل هو الذي يعوزه شيء
لو اضيف اليه لصار مساويا وما لا يتاخر فكيف يعوزه شيء ويانه ان زحل عندهم
يدير في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات
زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل

يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي أقل من دورات الشمس إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثل نصف سدنس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه أقل من بعض وذلك من الحال البين . فان قيل مقدورات البرسيم تعالى عندكم لا نهاية لها . وكذا معلوماته والمعلومات أكثر من المقدورات ماذا ذات القديم تعالى وصفاته مساوية له . وكذا المجهود المستمر الوجود وليس شيء من ذلك مقدوره قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدوراته لم نزيد به ما نزيد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدره يتأتى بها الابدان وهذا الثاني لا ينعدم قط . وليس تحت قولنا هذا الثاني لا ينعدم اثبات اشياء فضلا بأن توصف بانها متناهية او غير متناهية فانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الألفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن أن المراد بهما واحد هيئات لا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها ايضا سر يخالف السابق منه الى الفهم إذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطورا

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات يستقني عنه في دفع الالتزام فقد بات صحة هذا الاصل بالنتج الثالث من نتائج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب . وعند هذا يعلم وجود الصانع إذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث حوكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

قد ثبت هذه الدعوى بهذا التمهيد ولكن بعد لم يظهر لنا الوجود السبب فلما تكونه حادثا او قديما وسنا له فلم يظهر بعد فالنشأ له

(الدعوى الثانية) — ندعى ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثا لانفتح الى سبب آخر وكذلك السبب الآخر وتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال . واما ان ينهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه شائع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم . فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود وبقي عدم سابق .

فلا نلظن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا

قديم بقدم. زائد عليه و يتسلسل القول الى غير نهاية
(الدموى الثانية) - ندعي ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا
يزال لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو انعدم لاقتر عدمه الى سبب فانه طار بعد استقرار الوجود
في القدم

وقد ذكرنا ان كل طار فلا بد ليعين سبب من حيث انه طار لا من حيث انه
موجود

وكما انقصر تبدل العدم بالوجود الى مرجع للوجود على العدم فكذلك يفتر تبدل
الوجود بالعدم الى مرجع للعدم على الوجود

وذلك المرجع اما فاعل بعدم القدرة او ضد او اقطاع شرط من شروط الوجود
وخالف ان يحال على القدرة اذا الوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر
باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلاً واقعاً باثر القدرة. فلانا نقول
فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان الشيء ليس بشيء

وان قال المجتزي ان المحدث شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا
يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازلية وانما فعله في وجود
الذات وفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يعمل القدرة في اثر البتة فبقي كما
كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه يعدمه ضد لان الضد لن فرض حادثاً اندفع وجوده بمضادة
القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم

ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد اعدمه
الآن و باطل ان يقال العدم لا يعدم شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً يستحال
ان يكون وجود القديم مشروطاً بما حدث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل بما اذا نفى عنكم الجواهر والاعراض قلنا اما الاعراض فيانفسها وفي بقولنا
بانفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء

و يفهم المذهب فيه بان يرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احيان متواصلة

لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانددام .
 فانها ان فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة فلا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها
 المدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان
 واما الالوان وسائر الاعراض فانما تفهم بما ذكرناه . من انه لو بقي لاستحال عدمه .
 بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا المدم محال في حق الله تعالى
 فاننا بينا قدمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة .
 ففناؤه عقيمة كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تبقى عقيب الوجود واما الجواهر
 فلنقدمها بان لا تختل في الحركة والسكون فيقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها
 (الدعوى الرابعة) — ندعي ان صانع العالم ليس بموجود متخير لانه قد ثبت قدمه .
 ولو كان متعجزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن
 الحوادث فهو حادث كما سبق

فان قيل بم تنكرون علي من يسميه جوهراً ولا يعتقد متحيزاً . قلنا العقل عندنا
 لا يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع منه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما
 حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه
 اسمه على الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً
 الى المعنى الذي به شارك المشاعر منه فان صلح للاستعارة لم يشكر عليه بحق اللغة وان لم
 يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يعد في
 الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا
 فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن
 جواز الافعال وفيه رايان

احدهما ان يقال لا يطابق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن
 فيحرم . واما ان يقال لا يحرم الا بالذم وهذا لم يرد فيه ذم فينظر فان كان يوم خطاء
 فيجب الاحتراز منه لان ايهام الخطاء في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوم خطاء يحكم
 بتحريمه وكلاً الطريقين محتمل ثم الابهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ
 يوم ضد قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) . — ندعي ان صانع العالم ليس يحسم لان كل جسم فهو متلف

مع جوهرين متعيزين وإذا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لانفي بالجسم الا هذا

فان ما به جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدرا بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يرجع احد الجائزين عن الآخر الا بتخصص ورجح كما سبق فينتقل الى متخصص يصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا

(الدعوى السادسة) - ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نفي بالفرض ما يستدعي وجوده ذاتًا نقوم به وذلك الذات جسم او جوهر. ومما كان الجسم واجب المحدث كان الحال فيه ايضا حادثًا لا محالة اذ يطل انتقال الاعراض وقد ينشأ ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضًا وان فم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متعيزًا فتعين لا تنكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى ثم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والعقل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عيننا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا النجار ليس بعرض ولا بصفة عيننا به ان صنعة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بمجملتها من الصفات حتى يكون صانعًا فكذلك القول في صانع العالم وان اراد المتنازع بالعرض امرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه لغة او الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) - ندعي انه ليس في جية مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فم قطعًا استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص بالجوهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر متعيز

فالجهات ست فرق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال. فمعنى كون الشيء فوقًا هو انه في حيز يلى جانب الراس ومعنى كونه تحتًا انه في حيز يلى جانب الرجل وكذا سائر الجهات فكل ما قيل في جهاته في جية فقد قيل انه في حيز متميز بزيادة اضافة وقواتا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من

ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والاخر ان يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال انه
 بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة
 للجوهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان مقولان في الاختصاص بالجهة
 فان اراد الختم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا او عرضًا
 وان اراد امرا غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظة المنك عن معنى
 غير مفهوم اللغة والشرع لا العقل فان قال الختم انما اريد بكونه بجهة معنى سوي هذا
 فلم تنكره . ثم قول اما لفظك فانما تنكره من حيث انه يوم المفهوم الظاهر منه وهو ما
 يفعل للجوهر والعرض وذلك ككذب على الله تعالى . واما مرادك منه فليست انكره فان ما لا
 افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكر كونه بجهة على معنى انه عالم
 وقادر فانك اذا تفتت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه
 في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر
 يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل ايضا على
 بطلان القول بالجهة ان ذلك بطرق الجواز اليه ويخوجه الى مخصص يختصه باحد
 وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التي تخص به لا تختص به لذاته فان
 سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المينة ليس
 بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يختصه ويكون الاختصاص فيه معنى
 زائدا على ذاته وما يتطرق للجواز اليه استحالة قدمه بل التقديم عبارة عما هو واجب الوجود
 من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه اشرف الجهات
 قلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقبل
 خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلا اذا هما مشتقان من الراس والرجل ولم يكن اذ ذاك
 حيوان تدعي الجهة التي تلي راسه فوق والمقابل له تحت
 والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازيا لجسم العالم وكل محاز فاما اصغر منه
 اما اكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان
 يفرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدرا
 قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضا مقدر بالتبعية
 فانما نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين

تقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية.

فان قال فان لم يكن مخصصا بجهة قوى - فما بال الوجه والايدي ترفع الى السماء في الادعية شرعا وطبعيا وما باله صلى الله عليه وسلم قال العجارية التي قصد احتوائها فاراد ان يتيقن ايمانها اين الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة . فالجواب عن الاول ان هذا يضيح قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو يتدبرها بالثنا فجه ونزوره وما بها مستقبلة في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا نتدال بوضع وجودنا على الارض في السجود وهذا المذهبان بل يقال قصد الشرع من بعد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة المحبوت في جهة واحدة فان ذلك لا محالة اقرب الى انشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بجهة مخصوصة بالتحريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثبت على استقبالها فكذلك السماء قبله الدعاء كما ان البيت قبله الصلاة والمسيود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحلال في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتدبر لامثاله

وهو ان نجاة الريد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى ويستقد استعظيم له . والتواضع والتعظيم عمل القلب وآله العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيتة فان القلب خلق خلقة تاتر بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح فثائرة لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بمقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود جلال الله تعالى وعلمه . وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب . كلف ان يضع على التراب الذي هو اذل الاشياء وجهة الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بنيل الحبيبة في مماسها الارض فيكون البدن متواضعا في جسمه وخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معاينة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربوبيا يليق به وهو معرفة الصفة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة هذه الالتفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضعية على القلب فيها نجاة وذلك ايضا ينبغي ان نشترك فيه الجوارح والقدر الذي يمكنه ان تحبل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى

الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد لم يهون المحاورات ان يفصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأيه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون الاسماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلتطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقتهم الى تعظيم الله (وكيف) جهل من قلت بسيرته ولم ياتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن استمرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعقاد علو الرتبة لا باعقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخدمون انقلب على اوفقه في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة وقدم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما تعدون) والطبع يتقاضى الانبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الارزاق من المملك اذا اخبروا بتفرقة الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يستقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

فاما المرام فقد يتقدرون ان يعبودهم في السماء فيكون ذلك احداً اسباب اشرائهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائفون علواً كبيراً
واذا حكمه صلوات الله عليه بالايان المجارية لما اشارت الى السماء فقد انكشف به ايضاً اذ ظهر ان لاسمى للاخرس الى تبهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خروصه كما حكى وقد كان يقطن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد آله في بيت الاصنام فاستنطق عن معتقدها ففرت بالاشارة الى السماء ان يعبودها ليس في بيوت الاصنام كما يستقدوه اولئك

فان قيل ففي الجهة يؤول الى الحال وهو اثبات موجود تتخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم لا خارجة متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال قلنا مسل ان كل موجود يتصل بالانصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان

موجود يقبل الاختصاص بالجهة لوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال .. فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي التقيض غير محال وهو كقول المثال يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالماً ولا جاهلاً فان احد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما

واما الجاد الذي لا يقبل واحداً منهما لانه قد شرطها وهو الحياة فخلوه عنهما ليس لجمال فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التميز والقيام بالتميز فاذا فقد هذا لم يستحيل اخلوه من متضاداته فرجع النظر اذا ان موجوداً ليس بتميز ولا هو في تميز بل هو فاذا شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا .. فان تزم الخضم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه معا بان ان كل متميز حادث وان كل حادث ينتزى الى فاعل ليس بحادث فقد تزم بالفروقة من هاتين التحدتين ثبوت موجود ليس بمتميز اما الاصلان فقد اثبتناهما . واما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جعلها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخضم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الزمان فقد صدقت فانه لا يدخل في الزمان والمصور والخيال الاجسام له لون وقطر فالمتفكر عن اللون والقدرة لا يتصوره الخيال فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يقوم الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يقوم ما لا يوافقه وان اراد الخضم انه ليس بمقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى لمقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به فوجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا . فان قال الخضم حقاً لا يتصور في الخيال لا وجود له (بفهمكم) بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والروية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الزمان ان يتحقق ذاتا لمصوت لقدر له لوناً ومقداراً وتصويرة كذلك وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والنش والفسب والفرح والحزن والعجب فن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من يقمه ويسوم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيله كشف الفطاه عن المسئلة وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المحصورة في هذا الفن اراها مثقلة على

الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المعاني مع التساهل في مضايق الاشكالات فرايت قتل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض ام بولولي (الدعوى القائمة) - فندعي ان الله تعالى منزّه عن ان يوصف بالانتقار على العرش فان كل شئ ممكن على جسم ومستقر عليه مقدّر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او احقر او مساوياً وكل ذلك لا يخفى عن التقدير ولانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به واخصم لا يعتمد ذلك بحال وهو لا يلزم من ذلك منه بالضرورة

وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا الجسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه الدعوى باقائمة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله تعالى كل ليلة الى سماء الدنيا - قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منه في هذين الظاهرين مرشداً يرشد الى ما عناه وهو انا نقول اناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق ان لا يخاص بهم في هذه التاويلات بل ينزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ويحقق عندهم انه موجود (ليس كمثل شئ) وهو السميع البصير) واذا سألوا عن معاني هذه الآيات جزموا عنها وقيل ليس هذا بشئ فادرجوا فلنكمل علم رجال - ويحاج بما اجاب به مالك بن انس رضي الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معارم والكيفية بمجولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تتسع لقبول المحولات ولا احاطتهم بالغات تتسع لهنم توسعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه وليست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان منهم جميعها ولكن لنا غرض في قول من يقول ان ذلك من التشابهات كحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف ومن كلمات لم يصلح عليها فواجب ان يكون معناه مجعولا الا ان يعرف ما اراد به فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المختارة من جوده

واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا - فانظ مفهوم ذكره فلفهم وعلم يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار له

فكيف يقال انه متشابه بل هو متخيل معنى. خطأ عند الجاهل. ومنهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى (وهو معكم أين ما كنتم) فانه يخيّل عند الجاهل اجتماعا منافقا لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالأحاطة والعلم. وكقوله صلى الله عليه وسلم (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) فانه عند الجاهل يخيّل عضوين مركبين من العظم والعظم والمصّب مشتملين على الانامل والاظفار ناظرين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما يزداد الأصبع له وكأنه سر الأصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليد كيف يشاء كما دلت المية في قوله (وهو معكم) على ما قرأ المية له وهو العلم والأحاطة ولكن من شائع عادات العرب العبارة بالسبب عن السبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (في الحديث القدسي) من تقرب اليّ شبرا ثم ربت اليه ذراعا ومن اتاني بمشي آتيته هرولة . فان الهرولة عند الجاهل تدل على تقل الأقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة وعند العاقل يدل على المحنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانسام وإن معناه أن رحمتي ونعمتي أشد انصبابا الى عبادي من طاعتهم الي وهو كما قال

لقد طال شوق الأبرار الي لقائي وانا الي لقائهم لأشد شوقا

تعالى عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم وحاجة الي استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وإفاضة النعمة لديه فعبّر به عن المسبب وكما عبّر بالنفس والرضى عن إرادة القواب والقاب الذين هما ثمرا النفس والرضى ومسببا في العادة

وكذا لما قال في الحجر الأسود انه يثبّ الله في الأرض يظن الجاهل انه اراد به البين المقابل الشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فص بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون بينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بأذن مسكة انه استعير للصاخة فانه يؤمر باستلام الحجر وثقبه كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير بالذلة لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معلنيها على البديهة فلنرجع الى معنى الاستواء والزول اما الاستواء فنسبته للعرش لا محالة ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما أو مرادا أو مقدورا عليه او معللا مثل محل العرش او مكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لانسبة سواه انسية

لا يميلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم انه المراد اما كونه مكانا او محلا كما كان للبحر
والعرض اذ اللفظ يصلح له ولكن العقل يميله كما سبق واما كونه معلوما ومرادا فالعقل
لا يميله ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدورا عليه وواقعا في قبضة القدرة ومسحورا
له مع انه اعظم المقدورات و يصلح الاستيلاء عليه لا يتحدح به وينبذ به على غيره
الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يميله العقل و يصلح له اللفظ فاخلى يان يكون
المراد قطعاً

اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وانما ينبو عن لهم مثل هنة
انهم المتطفلين على لغة العرب الناضرين اليها من بعد المتنبيين اليها التناث العرب الى
لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن في اللغة ان يقال استوى الامير
على مملكته حتى قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم ينهم من قوله سبحانه (الرحمن على العرش
استوى) ما فهم من قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) واما قوله صلى الله عليه
وسلم تسليما ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فالتناويل فيه محال من وجهين
احدهما في اخافة النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة
كما قال تعالى (واسأل القرية) والمسؤول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضا من المتداول في
الالسة عنى اضافته اجسوال التابع الى المتبوع فيقال نزل الملك على باب البلد ويراد
مسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لانه خرج
في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم قلت نزل الملك والآن تقول لم ينزله
يبدو فيكون المفهوم من نزول الملك نزول المسكر وهذا جلي واضح

والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل
الارتفاع والتكبر يقال فلان رفع راسه الى عنان انشاء اي تكبر ويقال ارتفع الى اعلى عليين
اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضة اذا سقطت رتبته يقال
قد هوى به الى اسفل السافلين واذ تواضع وتططفع يقال تطامن الى الارض ونزل الى
ادنى الدرجات

فاذا فهم هذا وظلوا النزول يستعمل في النزول على الممكن وفي النزول عن الرتبة بتكرار
لنحو سقوطها وفي النزول عن الرتبة بطريق المطف وتترك الفعل الذي يتضمنه طريق الرتبة

وكمال الاستثناء فليُنظر الى هذه الماني الثلاثة التي يورده اللفظ بينها ما الذي يجوز به الظن
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله المثل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في معجزة
واما سقوط الزتبة فهو محال لانه سبحانه قدّم بصفاته وجلاله ولا يمكن زواله عنه. واما
النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك النمل اللائق بالاستثناء وعدم المبالاة فهو يمكن له
النزول عليه.

• وقيل انه لما نزل قوله تعالى (ورفع الدرجات ذو العرش) استعمل الصيغة رُفِعَ رُفْعاً
عليهم منتهى عظمة واستبعدوا الانسياط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فاعتبروا
ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متطلب بمبادء رحيم بهم مستغيب لهم مع
الاستثناء عنهم اذا دعوه. وكان استجابة الدعوة نزولاً بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك
الجلال من الاستثناء وعدم المبالاة فبمعنى ذلك بالنزول تشبيهاً لقول المبادء على
المياسة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من يشعر بقدر طائفة مبادء جلال
الله تعالى استجد سجوده وركوعه فان تقرب المبادء كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه
وتعالى اغس من تهمريك البعد اصعباً من اصابعه على قصد التقرب الى ملك من ملوك
الارض. ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التولج بل من عادة الملوك زجر الارقال
عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقييل لعتبة دورهم استحقاقاً لهم عن الاستخدام
وتماطلاً عن استخدام غير الانراء والا كايرو كما جرت به عادة بعض الظلماء فلما انزل
عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال ان تهت القلوب
عن الذكر وتفرس اللسان عن الذكر وتغمد الجوارح عن الحركة
فمن لاحظ ذلك الجلال. وهذا اللطف اشيان له على القطع ان عبارة النزول مطابقة
للجلال ومطلقة في موضعها لا على ما فهمه الجبال.

فان قيل فلم يخص بالساء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لدرجة بعد ما كما يقال
سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع
فان قيل فلم يخص باليالي فقال ينزل كل ليلة - قلنا لان الخلوّات مظنة الدخوات
واليالي اعدت لذلك حيث يستمكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم ويصفو لذكر الله
سبحانه قلب الداعي فقل هذا الدماء هو الرجاء الاستجابة لا ما يصدر عن خلقه القاصي
عند تراحم الاشغال

(الدعوى الثانية) - فندعي ان الله سبحانه وتعالى مرّني خلافاً لمنزلة واما اوردنا.

هذه المسئلة (في الطلب) الرسوم بالنظر في ذات الله سبحانه لأمرين
أحدهما ان تقي الرؤية مما يلزم على تقي الجهة فاردنا ان نبين كيف يجتمع بين تقي الجهة
وأثبات الرؤية

والثاني انه سبحانه عندنا مرتي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فانه ليس
لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرتيا كما انه واجب ان
يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً ومرتيا بالفعل بل بالقوة اي هو
من حيث ذاته مستعد لان تطلق الرؤية به وانه لا مانع ولا محيل في ذاته له فانه
امتنع وجود الرؤية فلا امر خارج عن ذاته كما تقول الماء الذي في النهر مروي وانخر الذي
في الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب ولكن معناه ان ذاته مستعدة
لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين . احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع
النسبي لا سهيل الى دركه الا بالشرح . ومعا دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً
لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين واثمين عقليين على جوازه . الاول هو اننا نقول
ان الهاري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات في استجابة
كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً بصفة تناقض صفات الالهية من
العلم والقدرة وغيرها فشكل ما يصح لموجود فهو يضح في حقه تعالى ان لم يدل على
الحدوث ولم يتناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لما لم يؤمن الى تقي في
ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث سوى يثبه ويبين الاجسام
والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته
والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرتى تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم
بها على كل موجود

فان قيل فكونه مرتيا يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهرها وهو
محال وتنظم للقياس انه ان كان مرتيا فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال فالتضي الى
الرؤية محال . قلنا احد الاصولين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال
ولكن الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتدال الرؤية مستوع
نقول لم قلتم انه ان كان مرتيا فهو بجهة من الرائي (اعلم) ذلك بضرورة ام بالنظر
ولا سهيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد من بيانه ومتنبه انهم لم يروا الى الآن
شيئاً الا وكان بجهة من الرائي مخصوصة . فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالة ولوجان هذا

لجواز الجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فانما لم نر الى الآن فاعلا ، لا جسم ما أو
يقول ان كان فاعلا وموجودا فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل واما منفصل
ولا يتجاوز هذه الجهات الست فانه لم يعلم موجودا الا وهو كذلك فلا فضل بينكم وبين هو لا .
وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره الا على وقته وهو
كمن يعلم الجسم و ينكر المرض ويقول لو كان موجودا لكان يختص بمميز ويمنع غيره من
الوجود بحيث هو كالجسم ومنشأ هذا احالة اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع
الاشتراك في امور عامة وذلك تحكم لا اصل له على ان هؤلاء لا ينقل عن معارضتهم
بان الله تعالى يرى نفسه و يرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فلا جاز
ذلك قد بطل هذا الخيال . وهذا مما يثرف به أكثر المعتزلة ولا يخرج عنه لمن اعترف به
ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه في المرأة

ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محاكية
لهوئله منتبذة في المرأة انطباع النقش في الحائط فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان
من تباعد عن امرأة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته عن جرم المرأة بذراعين
وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك فالبعد عن المرأة بذراعتين كيف يكون منتبذا في
المرأة وسلك المرأة ربما لا يزيد على سمك شعيرة . فان كانت الصورة في شيء وراء
المرأة فهو محال اذ ليس وراء المرأة الاجدار وهواء او شخص آخر هو منجذب عنه وهو
لا يراه وكذا عن بين المرأة و يسارها وفوقها وتحتها وجهات المرأة الست وهو يرى
صورة بعيدة عن المرأة بذراعين فانه يطلب هذه الصورة من جوانب المرأة بحيث وجدت
فهو المرئي ولا وجود للمثل هذه الصورة المرئية في الاجسام المحيطة بالمرأة الا في جسم الناظر
فهو المرئي اذا بالضرورة

وقد بطلت المقابلة والجهة ولا ينبغي ان تستفتر هذا الالتزام فانه لا يخرج للمعتزلة
منه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يصبر نفسه قط ولا عرف المرأة وقبيل له انه
يمكن ان تبصر نفسه في امرأة لحكم يانه محال وقال لا يخفى اما ان ارى نفسي وانا في
المرأة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرأة وهو محال او في جرم وراء المرأة وهو
محال اذ المرأة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد
اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رايت نفسي حيث انا
فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد من المقابلة بين الراي والمرئي

وهذا التسميع صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل وبطلانه عندنا لقوله اني لست
في مقابلة نفسي فلا اراما والا فاسائر اقسام كلامه صحيحة فهذا يمتنعين خيبي محرومة
هو لاه حق التصديق بالم باله ولم تانس به حواسهم

المسئلة الثاني وهو الكشف البالغ انت تقول انما الكثر الخصم الزودية لانه لم يفهم
ما تم بده بالروية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن ان لا يد بها حالة تماوي الحالة ظني
يذكرها الرائي ضد النظر الى الاجسام والالوان ومعها تفهم فتعرف باستحالة ذلك في حق
الله سبحانه ولكن ينبغي ان تفصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكم ثم تحذف منه
ما يستحيل في حق الله سبحانه فان بقي من معانيه معنى لم يستعمل في حق الله سبحانه
وكما وان يمكن ان يسمى ذلك المعنى روية حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الزودية عليه
الا بالجار اطلاق اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل

وقسمه الى الزودية تدل على معنى له محمل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدور
بالجسم وسائر المراتب فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه وإلى متعلقه واشتاتل ان الركن من
جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو فنقول

اما المحل فليس يركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرمي
لو ادركناها بالقلب او بالجهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصديق كلامنا
فان العين محل والآلة لا يراه لتبينها بل تحمل فيها هذه الحالة بحيث حلت الحالة تحت الحقيقة
وسمى الاسم ولنا ان نحول عنها بقلينا او بدماعتنا انت ادركنا الشيء بالقلب او بالسمع
وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركننا اطلاق هذا
الاسم وبهت هذه الحقيقة فان الزودية لو كانت روية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق
بالبياض روية ولو كان لتعلقها باللون لما كانت المتعلق بالحرارة روية ولو كان لتعلقها
بالعرض لما كانت المتعلق بالجسم روية

فدلى الله خصوص صفات المتعلق ليس ركننا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم
على الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة انت يكون لما يتعلق بوجوده موجود كان
واعني ذات كان فاما الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من
غير الصفات الى محله وبمعناه فلنبعد عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لما الا انها نوع ادراك
هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخييل فانا نرسم الصديق مثلاً ثم نفهم العين
فهيكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على حقيقته التخييل والتصور ولكننا لو قطعنا البصر

إدراكنا نفرة ولا ترجع تلك النفرة إلى إدراك صورة أخرى مختلفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق وليس بينهما اقتران إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكما لكشف لما فجدت فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح وأتم، وكذلك من الصورة الجارية في الخيال فإذا التخيل نوع إدراكه على رتبة ووراء رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالكيف له فلهذا هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال روية وإبصاراً فكذلك من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وصفاته

وكل ما لا صورة له أي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والشفق والأبصار والخيال فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع إدراك فلنتظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبتته إليه نسبة الأبصار إلى التخيل فإن كان ذلك ممكناً فحينئذ ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم روية كما سميناها بالإضافة إلى التخيل روية

ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاحتضاج والاستكشاف غير محال في الموجودات العلوية التي ليست متخيلة كالملم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد احتضاج في ذات الله سبحانه وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها فنحن نقول أن ذلك غير محال فإنه لا يحيل له بل العقل دليل على إمكانه بل على استدعاء الطبع له إلا أن هذا السكال لم يكشف غير مبذول في هذا العالم

والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو بسببه محجوب عنه وكما لا يبعد أن يكون الجنين أو السر أو سواد ما في العين سبباً يحكم أطرافه العادة لا تتنازع الأبصار المتخيلات فلا يبعد أن يكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال يحكم أطرافه العادة مانعاً من إبصار المعلومات فإذا يشر ما في القيور وحصل ما في الصدور وتزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفته بأنواع التصفية والتقية لم يمنع أن يستعمل بسببها مزيد استكمال واحتضاج في ذات الله سبحانه أوفي سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المهود كارتفاع درجة الأعيان عن التخيل فيمر عن ذلك بلقائه الله تعالى أو مشاهدته أو رويته أو إبصاره أي ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد إفصاح المعاني

وإذا كان ذلك ممكناً فإن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الروية يحكم وضع

ال لغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مشخيل كما ان غايتها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرواية علم ان العقل لا يحيله بل يوجهه اذ الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل التعناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرواية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها . ولتقتصر في هذا الموجز على هذا القدر الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعها ومداركه كثيرة ولكنها يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهالم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الي وجهه الكريم وتعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسوء الله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً وجملة من الفاظه الصريحة التي لا بدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك من الحصر

ومن اقوى ما يدل عليه موال موسى صلى الله عليه وسلم تسليماً (ارفني انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يكلمه الله سبحانه شفاهاً ان يحيل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة هذا معلوم على الضرورة فان الجهل يكون ممتنع الرواية عند الخصم بوجوب التكفير او التخليل وهو جرب بصفة ذاته لا ان استحالتها عندهم بذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه افضل الصلوات انه ليس بجهة ولم يعرف ان رويته ما ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رويته ما ليس بجهة مجال فليت شعري ماذا يضر الخصم ويقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم تسليماً يقدره معقدا انه جسم في جهة ذو لون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم تسليماً . فان القائل بان الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنهم لم يعلم ان ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من انظريات . فانت الان ايها المسترشد حقير بين ان قيل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو البق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسوءه الرواية في الدنيا ودل عليكم قوله سبحانه (لن تراني) يدل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار) . قلنا اما سوءه الرواية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبياء كلهم عليهم

افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يهد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمسه وانما التمس في الحال لا في الآخرة فلو قال ارفي انظر اليك في الآخرة فقال (لن تراني) لكان ذلك دليلا على نفي الروية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه عليه وسلامه على الخصوص لا على العموم وما كان اينما دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال واما قوله تعالى (لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا نكتشفه من جوانبه كما تحيط الروية بالاجسام وذلك حتى او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضا حتى وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسئلة الروية ولننظر المتصف كيف افرقت الفرق وشزبت الى مفراط ومفرط

اما الجسمية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جنة فاثبتوا الجية حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نقوا الجية ولم يتمكنوا من اثبات الروية دونها وخالفوا به فواطع الشرع وضوا ان في اثباتها اثبات الجية فهو لا شغلوا في التنزيه معترزين من التشبيه فافراطوا والحسوية اثبتوا الجية احترازا من تعطيل فشهدوا فوق الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فنفطنوا للمسلك القصد وعرفوا ان الجية منفية لانها للجسمية تابعة وتقتضيان الروية ثابتة لانها رديف العلم وفريقه وهي تكملة له فانفناء الجسمية اوجب انفناء الجية التي من لوازمها وثبت العلم اوجب ثبوت الروية التي هي من روافده وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجد تغييرا في ذات المرئي بل تتعلق به على ما هو عليه كالعالم ولا يخفى على عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد

(الدعوى العاشرة) — ندعى انه سبحانه واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب فتقول الواحد قد يطبق ويراميه منه لا يقبل القسمة اي لا كية له ولا جزء ولا مقداره والباري تعالى واحد يعني سلب الكية الصحيحة لتقسيم عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لما له كية وانقسم تعرف في كية بالتفريق والتغير وما لا كية له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد الله لا نظير له في رتبته كما تقول الشمس واحدة والباري تعالى ايضا بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهر اذ المفهوم من الضد هو الذي

يتماثل مع الشيء على محل واحد ولا يجمع وما لا يعمل له فلا ضده والباري سبحانه لا محل له فلا ضده

واحد قولنا لا ندله ففيه ان ما سواه هو خاقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه او ارض او كائ دونه وكل ذلك محال فالقضي اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متمايزان فان لم يكن تمايز لم تكن الاثنية محمولة فانا لا نقول سوادين الاثني محلين اوفي محل واحد في وقتين فيكون احدهما مفارقا للآخر ومما يثبت له ومما يثبت له اما في المحل واما في الوقت والشيطان تارة يتمايز بتمايز الحد والحقيقة كتمايز الحركة واللون فانهما وان اجتمعوا في محل واحد في وقت واحد فاما اثنان اذا احدهما يتمايز للآخر بغيره فان استوى اثنان في الحقيقة والحد كلسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادان مثلا في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالا اذ لم تعرف الاثنية ولو جاز ان يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال بالضرورة فان كان ند الله سبحانه متساويا له في الحقيقة والصفات استحالة وجوده اذ ليس يتمايز بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمه الواحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان الارتفاع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارتفاعها والاخر المقدور ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالا لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل الموجودات فلا يكون الاجل الا واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الاقتراق ويطل العدد كما سبق

فان قيل هم تسكرون على من لا يبازعكم في ايجاد من يعالقي عليه اسم الاله مما كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يحول للعالم كله بجملة ليس بتخلاق خالق واحد بل هو مخلق مخالفتين احدهما مثلا خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما الخيل لهذا فان لم يكن على استعالة هذا دليل فمن أين يفسدكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل هو بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر او احدهما

خالق الجواهر والآخ خلق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك
فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه القدرات المختلفة على الخلقين في تقدير
هذا السائل لا تعدوا قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعا حتى خالق
احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقابل كل الاجسام من واحد وكل
الاعراض من واحدة وباطل ان يقال ان بعض الاجسام يخلقه واحد كالسما مثل دون
الارض فانا نقول خالق السماء هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادرا كقدرته
لم يتميز احدنا في القدرة من الآخر فلا يتميز في المقدور بين قادرين ولا تكون
نسبة الى احدهما بل هو من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير توافق
متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادرا عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة
واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت
قدرته مبنية بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بدة من
لاجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة
الحادثة لم يكن بعض الاحداد باولى من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته
ويدخل كل جوهز ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يتقدر على الجوهر والآخ على الاعراض وهذا مختلفان
فلا يجب من القدرة على احدهما القدرة على الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغنى
عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقفا على الآخر
فاذا اراد خالق العرض خلق عرض فكيف يخلقه وربما لا يتبادر خالق الجوهر على خالق
الجوهر عند ارادته خلق العرض فيبقى عاجزا متعذرا والمجاز لا يكون قادرا وكذلك
خالق الجوهر ان اراد خالق الجوهر ربما خالقه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر
فيؤدي الى التناقض

فان قيل نعم اراد واحد منها خلق جوهر ساعدة لآخر على العرض وكذلك بالعكس
فلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يجوز في العقل خلافها فان اوجبتوها فهو تحكم بل
هو ايضا محال للقدرة فان خالق الجوهر من واحد كانه يفسد الآخر الى خلق العرض
وكذا بالعكس فلا يكون له قدرة على الترك ولا تنفك القدرة مع هذا وعلى الجملة شره
المساعدة ان كان ممكنا فقد تضرر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة
ضار الذي لا بد له من المساعدة مفسدا لا قدرة له

فإن قيل فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير . قلنا هذا هوس لأن الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فإن احراق بدن المسلم بآثار شر و احراق بدن الكافر خير ودفع شر والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الاسلام اتقاب الاحراق في -هذه- شراً فالقدرة على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لابد ان يقدر على احراقه عند النطق بها لأن تعاقبه بهام صوت يتخفى لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحترق ولا يغاب جنباً فتكون الاحترافات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويتخفى ذلك ثماناً وتزامناً

وعلى الجملة كيف ما فرض الامر تولد منه اضطراب ونساق وهو الذي اراده الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما ائمة الا الله لتضدتا) فلا مزيد على بيان القرآن وللغنى هذا القطب بالدعوى الماثرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير اليه في انشاء الكلام في الصفات رداً على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

(القطب الثاني في الصفات) وفيه سبع دعاوى ندعى انه سبحانه قادر عالم حي مر يد سميع بصير متكلم فهذه سبع صفات ويتشعب عنها نظر في امرين . احدهما ما يخص ايجاد الصفات . والثاني ما يدور فيه جميع الصفات فلنقع البداية بالقسم الاول وهو اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

(الصفة الاولى القدرة) ندعى ان محدث العالم سبحانه قادر لان العالم قبل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على انواع من المعجائب والآيات وذلك يدل على القدرة وترتب القياس : فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر فني اي الاصلين النزاع فان قيل فيهم قلتم ان العالم فعل محكم . قلنا عتينا بكونه محكماً ترتيبه وانتظامه وانسابه ومن نظره في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك به معرفته بالجنس والمثابذة فلا يسع جعده

فان قيل فمعرفة الاصل الآخر وهو انه كل فعل محكم مرتب ففاعله قادر . قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر المائل على جعده ولكننا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والناد . فنقول : نفي بكونه قادراً ان التمثل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لئانه عليه وبالحمل ان يقال صدر عنه لذاته فلو كان كذلك لكان قديماً مع الذات قادراً انه صدر لئانه على ذاته فالصفة الزائدة التي

بها تها الفعل المجرود نسميها قدرة لذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يجر بها الفعل للفعل

فان قيل يهمل عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم قلنا سياتي جوابه في احكام الارادة فيها يقع الفعل وهذا مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولنا نعتي بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر الآن احكامها

ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لانهاية لها ولا يقتضي ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذا للمقدورات ونعتي بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان يستند ابدًا والقدرة واسعة لجميع ذلك ويرهان هذه الدعوى وهو عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فثبتت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال لما سبق في ابطال جدورات لا نهاية لها

واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق بها من الجواهر والاعراض مع اختلافها لامر تشترك فيه ولا تشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بانقدرة

وبالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحتم ان لا يصدر منه امثالا فانه القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يتمتع العدد في المقدور قديمه الى الحركات كلها والاولون كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام وكذلك بعد لون وجوه بعد جوهر وهذا الذي عينا بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة فلا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تتعلق بثلاث اذ بالضرورة تعلم ان ماوجب للشيء يجب بثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع

الاول - ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور اختلاف فيه اذ حقيق وازيل تنقيد الالفاظ ويافاه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فلننظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا يعرف ذلك الا اذا عرف معنى المحال والممكن وحصل حقيقتيهما والا فان تساهلت في النظر بمصدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فلذا صدقت انه محال

وانه ليس بمحال والقيمان لا يصلحان معا فان علم ان تحت الالفاظ اجمالا وانما ينكشف
لك ذلك بما اقوله وهو ان العالم مثلا يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن
اما كونه واجبا فمن حيث انه اذا فرضت اداة التقديم لوجوده ارادة موجودة وجزوا
واجبا كان المراد ايضا واجبا بالضرورة لا جائزا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الازالة
المقدومة

واما كونه محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لامحالة حلزونه
محالا اذ يتردى الى حدها حدث بلا سبب وقد عرفت انه محال
ولما يكون ممكنا فهو ان ينظر الى ذاته فقط ولا يعتبر معه وجود الارادة ولا عديها
فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبار ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب . الثاني ان
يشترط في الازالة فهو بهذا الاعتبار محال . الثالث ان يقطع الالتفات عن الارادة
والسبب فلا يعتبر وجوده ولا عدمه وتجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار
الامر الثالث وهو الامكان . ونفي به انه ممكن لذاته ايمنا اذ لم يشترط غير ذاته كانه
ممكنا يظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكنا محالا ولكن ممكنا باعتبار ذاته
محالا باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فباعتبارين ونرجع الى
اختلاف العلوم فنقول اذا سبق في علم الله سبحانه امانة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول
خالق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال
اي هو ممكن باعتبار امانة ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لتغيره لا لذاته وذلك اذا
اعتبر مع الالتفات الى تعلق العلم بالامانة والمحال لذاته وهو الذي يمتنع لذاته كالجسم
بين السواد والبياض لا لزوم استحالة في غير ذاته وحياة زيد لو قدرت لم يمتنع لذاته
الحياة ولكن يلزم معه استحالة تغير ذاتها وهو ذات العلم اذ يتقلب جهلا ومحال ان يتقلب
جهلا فان انه تمكن لذاته محال لزوم استحالة في غيره . فاذا قلنا حياة زيد في هذا
الوقت مقدورة لم نرد به الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجسم بين السواد
والبياض وقدرة الله سبحانه من حيث انها قدرة لا تنبئ عن التعلق بخلق الحياة ولا تقاصر
عنه لتيز ولا ضعف ولا يمتنع في ذات القدرة ومذات ابرار مستحيل انكارها يعني في
القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير
الالتفات الى غيرها والحكم ايضا قال غير مقدور علي يعني ان وجوده يتردى الى استحالة

فهم صادق في هذا المعنى فانا لست نكره ويقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفى ان العوالب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء فحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الصدين وبعين ان الجاري في علم الله تعالى وقوى احدهما فالأطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى بعبده .

(الترغ الثاني) ان قال قائل اذا مدعيت عموم القدرة في تنعها بالممكنات فما قولكم في مقدرات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدورة لله تعالى ام لا . فان قلتم ليس مقدورة فقد تضمن قولكم ان تعالى القدرة عام وان قلتم عنها مقدورة لله سبحانه لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو خال وانكر كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكورة للضرورة ومجاجة للمطالبة الشريفة إذ تسحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان يقول الله سبحانه لعبده ينبغي ان تعاطي ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه .

فنقول في الانفة ال قد يترتب الناس في هذا احزوا فذهبت المجرة الى انكار قدرة المبد فزبها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الانتارية ولزبها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المازلة الى انكار تعالى قدرة الله سبحانه بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والياطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم ولا قدرة لله سبحانه عليها بنفي ولا ايجاد فزعمتها شاعتان عظمتان احدهما انكار ما اطبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله سبحانه ولا مخترع سواء .

وانثابة نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتقاصيلها ومقاديرها لم يكن حننه خبر منها بل المي كما يفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويختص والمرة كما ولدت تدب المي الثدي امها وهي منغضة عينها والنكبات تسج من البيوت اشكلا خوية يتحير المهندسون في استدارتها وتوازيم اجلاها وتناصب ترتيبها وبالضرورة يعلم اتفكاها عن العلم بما يمي المهندسون عن معرفته والتجمل تشكل بيوتها على شكل التدريس فلا يكون فيها سمع ولا مدور ولا مسمع ولا شكل آخر وذلك لتمييز شكل المدرس بخامية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو

جئني على اصول احدهما ان احدي الاشكال واوسمها الشكل المتدير المنك عن الزوايا
الخارجة عن الاستقامة

وانثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة
والثالث ان اقرب الاشكال لقليلة الاضلاع الى المستديرة في الاستواء هو شكل
المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالجميع والمثلث والخمس اذا وضعت جملة
متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة واما المربعة فانها متلاصقة
ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان انحل محتاجا الى
شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا
لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعا بفرج تغفل بين البيوت ولا تدع
لاختصاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة
وله هذه الخاصية وهو القراض والغلو عن بقاء الفرج بين اعدادها لا المسدس فسخرها الله
تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها قلت شعري لعرف القهل هذه الدقائق
التي يقتصر عن دركها اكثر عقلاء الاناس ام سخره لئيل ما هو مضطر اليه الخلق المنفرد
بالجبروت وهو في الوسط يجري فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له
على الانتفاع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرفا
لا تملأ الصدور من عظمت الله تعالى وجلاله تنصا للزائعين عن سبيل الله المختبرين
بقدرتهم القاهرة وبمكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع
وابداع مثل هذه العجائب والآيات مبهات هيئات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والمملوك
سيار الارض والسماوات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الان الى
عمل البتة كيف وقفوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاستعداد فقالوا القول بالجبر محال
باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول
بقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا اتيهم توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما
يعد قانا كان ملق القدرتين على ونجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجبه تعاقبهما
فتوارد التامتين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل فالذي حكمك على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للعدة وان فرضت الرعدة

حرادة المرتد ومطلوبة له ايضا ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل
 ممكن يتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فان
 لم يتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة
 حادثة ممكنة بمقتضى الحركة الرعدة فيستحيل ان يتعلق قدرة الله تعالى باحداها وتقتصر
 عن الاخرى وهي منها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تمكين يد
 العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو اما ان توجد الحركة والنسكون جميعا او كلاهما
 لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والنسكون او الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض
 يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقيل الحل فان
 ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعالى القدرة
 بحركة واحدة لا تفضل تعالى القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما
 قوته بالقدرة على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ
 الحركة من كل واحدة من القدرتين ان نصير مختزعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه
 اند ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذا الدليل القاطع على اثبات القدرتين سابقا الى
 اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفيهم وما ذكرتموه غير مفهوم
 قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان
 تكون الحركة مقدورة للعبد فمما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المبتد بالاختراع
 للقدرة والمقدور جميعا فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المترك عليها
 قادر وبسبب كونه قادرا فارق حاله حال المرتد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان
 للمبادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور مع ولا كانت اسم الخالق
 والمختراع مطلقا على من اوجد الشئ بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى
 بمشيئته مختزعا ولم يكن المقدور مختزعا بقدرة العبد وان كان معه فلم يسمى خاتما ولا
 مختزعا ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر معالف فطلب له اسم اكتسبه
 تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على لعل المباد في القرآن وما انتم للاحل
 فردوا في طلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشان في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم فان القدرة المختزعة الحادثة
 ان لم يكن لها تعالى بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا بمقدور لها محال كالم لا معلوم له وان

تعلقت به فلا يعقل تعالى القدرة بالمقدور الا من حيث الناقص والايحاء وحصول المقدور به
فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة السبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم
تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعالى له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المعلقة
قلنا هي متعلقة وقولكم ان تعالى ان تعالى على الوقوع به يطل بتعلق الارادة والعلم
وان قلتم ان تعالى القدرة متصور على الوقوع بها على فهو باطل فان القدرة عندكم تبقى
اذا فرضت قبل الفعل فلم هي متعلقة ام لا . فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس معنى
بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى
الموقع بها اذ التعلق عند حدوثه يدبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو
نوع آخر من التعلق فتقولكم ان تعالى القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرة بالقدرة
عندهم فانها متعلقة بالعالم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان
العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث
يصدق الآخر

فان قيل معنى تعالى القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها
قلنا فليس هذا تعلقا في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة
وهي صفة لا تعالى لها ولكن يتطرحا تعلق اذا وقع المقدور بها وكذا القادرة وهو محال
معان وهو ان الصفة التي لم تكن من المضافات صارت من المتعلقات وهو محال
فان قيل معناه انها متهيئة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للتهيئة الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقا في الحال فكما علق
عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضا قدرة كذلك
والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة ان تعالى يتم بخلاف مذهبتنا مذهبكم الا
في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور
وجرمه المقدور بها فمن اين يستدعى عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى
لا فضل له على عدمه من حيث اقطاع النسبة عن القدرة لخاصة اذ النسبة اذا لم تنتفع بغير
المقدور فكيف تنتفع بوجود المقدور وكيف حاشى المقدور موجودا او معدوما فلا بد من
قدرة متعلقة لا بمقدور ولا في الحال

فان قيل فتدبر لايقع بها تدبر وانجر بمنابة واحدة
قلنا ان عديم به ان الخلقة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند

العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجرا خطأ . وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرته تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصحاب مساوية العجز من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ متكررا من حيث انها حالة مدركة يفارق ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه بهما اضيفت الى الاعلى وانت باختيار بين ان تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجهه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزانثون ولا تستريب ان كنت مضمنا في ان نسبة القصور والعجز بالخلوقات اولى بل لا يقال اولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يمكنه هذا المختصر من هذه المسئلة

البرهان الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث واكثرها في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل ايضا يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها فتقول ما لا ينهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردودا او مقبولا بعد كونه معقولا والمعالم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هوشى حاد لاشياء حتى يترشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذ لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فاما تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذ لم يكن هذا مفهوما فقولكم انه مشاهد حماقة لكونها حادثة بها مشاهد لا غير . فاما كونها متولدة منها فنزير شاهد وقولكم انه لو كان يخلق الله تعالى لقدرة على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا موهوم ايضا في قولنا نقول ان لم يكن العلم متولدا من الارادة لقدرة على ان يخلق الارادة دون العلم او العلم دون الحياة ولكن نقول الجمال غير مقدور بوجود المشروط دون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فواغ ذلك الحيز فلذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزا في جواهر الحيز الذي كانت فيه . فما لم يفرغه كيف يشغله

به ففراقه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء يدم الماء او حركته
لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلو احدهما شرطا للآخر فلازما فظن ان
احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما الازمات التي ليست شرطا فمتدنا يجوز ان تكون
عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه يحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة
النار وحصول البرودة في اليد عند ماسة الثلج فان كل ذلك مستمر بغير ان سنة الله تعالى
والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والماسة في اليد مع
خلق الحرارة في اليد بدلا من البرودة فاذا ما يراه الجسم متولدا فبان
احدهما شرطا فلا يتصور فيه الا الاقتران والثاني ليس بشرط فيصور فيه غير
الاقتران اذا خرق العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لانريد به
ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج
البرودة من الثلج وان قالوا او بخروجها من ذات البرودة بل تعني به وجود موجود عقيب موجود
وكونه موجودا وحادثا به فالحدث نسميه متولدا والذي به الحدث نسميه مولدا وهذه
التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

فتا اذا اقررت بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون المدة لحادثه موجودة
فانا اذا احلنا ان تقول حصل مقدر بقدرة حادثة فكيف لا يخل الحصول بما ليس بقدرة
واسمائه راجعة الى مفهوم تداني القدرة وان خروجه عن القدرة ميطل لعدم تعلقهما وهو
محال ثم هو موجب للعجز والتأني كما سبق

فم وعلى المذلة التائلين بالتولد تناقضات في تفصيل الولد لا تنقص كقولهم ان النظر
يبلغ العلم وتذكره لا يولد على غير ذلك مما لا يتناول بذكره فلا معنى للاطناب فيها هو متفق
عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحوادث كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات
الاحياء والحالات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المتبدل باختراعها وليس تقع بمقتضى الخلقات
بمعنى بل اكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى
ومحموم حكمها وما اتصل بها من القروع واللوازم

(الصفة الثانية العلم) ندعى ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودة والمعدومات
فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته
وصفاته اهل ليجب ضرورته ان يكون عالما بذاته وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ولزم انه

- عالم بغيره لأن ما يطلق عليه اسم الغير فهو حتمه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على جلم الصانع سبحانه كما يدل على قدرته على ما سبق فإن من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم امتزاج في كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها في استزائه فإذا قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره.

فإن قيل فهل لمعلوماته نهاية • قلنا لا فإن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية وتعلم أن الممكنات التي ليست بموجودة أنه سيوجد لها لم لا يوجد لها فبطل ما لا نهاية له بل لو اردنا أن نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات يخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجهيها

فإننا نقول مثلا ضعف الاثنين أربعة ونصف الأربعة ثمانية ونصف الثمانية ستة عشر وهكذا يتضاعف ضعف الاثنين ضعف ضعف الضعف ولا يتناهي ولا ينحصر ولا يعلم من حراتها إلا ما قدره بنهته ومنقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهي فإذا معرفة الضعفاء الضعفاء الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

- (الصفة الثالثة الحياة) ندعى أنه تعالى حي وهو عالم بالضرورة ولم ينكره أحد من اعترافه . يكونه تعالى عالما قادرا فإن كون العالم القادر حيا ضروري إذ لا يعني بالحي إلا ما يشعر ببقائه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدرات كيف لا يكون حيا وهذا واضح وانظر في صفة الحياة لا يطول

(الصفة الرابعة الإرادة) ندعى أن الله تعالى يريد لأفعاله ويرمى أن الفعل الصادر منه محتتم بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجع ولا شك في ذاته للترجيح لأن نسبة الذات إلى الفعدين واحدة فما الذي خص أحد الفعدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تنكفي فيه إذ نسبة القدرة إلى الفعدين واحدة وكذلك العلم لا يمكن خلافاً لكسبي حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة لأن العلم يبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فإن كان الشيء ممكنا في نفسه مساويا للممكن الآخر الذي في مقابله فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يحتمل أحد الممكنين مرجحا على الآخر بل ينقل الممكنين ويقللهما مساويا والله سبحانه وتعالى يعلم أن ويعود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكنا وإن

فوجوده هذا ذلك وقيل ذلك كان مساوياً له في لا مكان لأن هذه الامكانيات متساوية
حق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت سنة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق
العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعل تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعيين علته ويكون
العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن
القدرة بل كان ذلك يكفى في وجود انما اتاحى لا يحتاج الى الارادة اذ يرجع احد
الجانبيين بشئ علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا يتقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين
فالارادة القديمة ايها لا تتعين لاحد الضدين فاختصاصها باحد الضدين ينبغي ان
يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفى للحدث اذ لو حدث
من الذات لكان مع الذات غير متاخر فلا يد من القدرة والقدرة لا تكفى اذ لو كان
للقدرة ما يخص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على
وتيرة فما الذي يخص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفى فان الارادة القديمة عامة التعلق كاتقدرة فنسبتها الى
الاقوات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان
الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون
فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فما متساويان اعني الحركة والسكون في مناسبة
الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج
الى تخصيص ثم يزم السؤال في تخصيص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية
فانما هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنة
فانما فيه أربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة
البناء ولا كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلوم الى
العلّة ونسبة الثور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم جادث ولكن - حدث في الوقت الذي - حدث فيه لا قبله ولا
بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فاقضيت حدوث العلم وهؤلاء هم المعتزلة
وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث

وقائل قول حدث العالم في الوقت الذي تملقت الارادة القديمة بمحدثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغيير صفة القديم فانظر الى الفرق والسبب مقام كل واحد الي الآخر فانه لا ينفك فربق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديما اذ معنى كونه فضلا انه لم يكن ثم كان بان كان موجودا مع الله ابدأ فكيف يكون فعلا بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لما على ما سبق وهو محال من وجوه ثم اتهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تملقت بالحدوث في وقت مخصوص لاقبله ولا بعده مع تساوي لسبب الاوقات الى الارادة فانهم ان يتخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت فاعرضها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه اسرار اوردها في كتاب نهافت الفلاسفة ولا يحض لهم عنهما البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوية اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان تميز جهة عن جهة تقابلها وتساويا من كل وجه وهذا لا جواب عنه الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم واليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابنتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فتقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من قطعة الا ويصور ان تكون قطبا فالذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لانهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الاولية وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب نهافت * واما المنزلة فقد اقتحموا امرين شديدين بالطين

احدهما كون البارهي تعالى مريدا بمرادة حادثة لا في محله واذا لم تكن الارادة

قائمة به قول القائل أنه مریدها حجر من الكلام كقوله أنه مرید بالارادة قائمة بغيره
والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة آخر
فالسؤال عن الارادة الاخر لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث
العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا
ليكونه جسيما او اسما او ارادة او علما والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من
الاشكال اذ يقال لم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة
الحركة دون ارادة السكون فان خضعهم يحدث لكل حادث ارادة خادعة متعلقة بذلك
الحادث فلم تحدث ارادة تتعلق بغيره

واما القدين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لامتعلقة بذلك الحادث فقد
وقفوا احد الاشكالين وهو كونه مریداً بارادة في غير ذاته ولكن ذادوا اشكالا آخر
وهو كونه محلا لحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم
يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فبزتها
عن اضدادها الممائلة لها وقول القائل أنه لم تعلق بها واضدادها مثلها في الامكان هذا
سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله
فقول القائل لم ميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم
فيقال لا معنى لاجل ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله
لم كان العلم علما ولم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا وهذا محال لان العلم علم لقائه
وكذا الممكن والواجب وسائر النوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله
فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو
محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك الا
الارادة فكان اقوم الفرق قليلا واحداً سيلان اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة
بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت
لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال
والآن فكما تمهد القول في احوال الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمختبر
بقدرته وكل مختبر بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها بكل

مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد الشر والكفر والمصيبة حوادث فهي
إذا لا محالة مرادة فإشياء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين
ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه البراهين

وأما المنزلة فانهم يقولون إن المعاصي كلها والشرور حادثات بخير إرادته بل هو كاره لها
ومعلوم أن أكثر ما يجري في العالم المعاصي فإذا ما يكرهه أكثر مما يريد به فهو إلى العجز
والقصور أقرب برغمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين

فإن قيل كيف يأمر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد للنجور
والمعاصي والظلم والفيح ومريد الفيح سفية

قلنا إذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبيننا أنه مبين للإرادة وكشفنا عن الفيح والحسن
وبيننا أن ذلك يرجع إلى موافقة الأعراض ومخالفها وهو سبحانه منزّه عن الأعراض
فاندقت هذه الاشكالات وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى أن صانع العالم سميع بصير ويدل
عليه الشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله وهو
السميع البصير) وكقول إبراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني
عنك شيئاً) وضلم أن الدليل غير منقلب عليه في مبدوءه وأنه كان يبدى سميماً بصيراً ولا
يشاركه في الإلزام

فإن قيل إنما أويده العلم

قلنا إنما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذ كان
يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميماً بصيراً بل يجب أن يكون كذلك
فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن

فإن قيل وجه استحالة أنه أن كان سمعه وبصره حادثين كان محالاً لحوادث هو
محال وإن كانا قديمين فكيف يسمع ضوئاً معدوماً وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم
والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي أو فلسفي أما المعتزلي فدفعه حين فاه سلم أنه
يسلم الحادثات فتقول يعلم الله الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الأزل
أنه يكون موجوداً وهو لم يكن موجوداً فانه جازائيات صفة تكون عند وجود العالم
علماً بأنه كائن وتعلمه بأنه سيكون ويعدمه بأنه كان وقبله بأنه سيكون وهو لا يتغير عبرته

بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحداثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فديلتنا أن تقل الكلام الى العلم وثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحداثات كما سندكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم فسنأ عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكل من لا يبصر والسميع اكل من لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبت للخالق وهذا ان اسلان يوجيان الاقرار بصحة دعوانا في ابهما النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرطا وعقلا والامة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبغي عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا ينبغي طاقلا يمتد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكل وان السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضا مدرك بيديه العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فان ينال به استكمال للعلم والتحصيل ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق اذ يقال ان ذلك ليس بكامل فان لم يكن كالا فهو نقص اولاه هو نقص ولا هو كمال وجب هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزم مكفي الادراك الحاصل بالشم والذوق والشم لان فقد هاتقان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من عام الرائحة ككمال علم من ادرك بالشم وكذلك بالذوق فان العلم بالضموم من ادراكها بالذوق

والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا بنبات انواع الادراكات مع السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في المادة من الماسة والملافة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا التماس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة

فان قيل يجر هذا الى اثبات التاخذ والتألم فالحذر القدي لا يتألم بالضرب ناقص والعين
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان تثبت في حق شهوة
قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة
الى امور توجب الحدوث فالانسان ناقص هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب عماسة تجري
بين الاجسام والاذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالخوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملازم ولا طلب الاعنيد فقد المطلوب ولا اذة الاعنيد يسئل ما ليس بموجود
وكل ما هو ممكن وموجوده لله فهو موجود فليس بفوته شيء حتى يكون يطلبه مشيئا
ويطلبه ملثما فلم تصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الحذر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان
وموجبها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالا في ذاته بخلاف
العلم وهذه الادراكات

(الصفة السابعة الكلام) ندعى ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقتضي مجواز كون الخالق مرددين تحت
الامر واليهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في
شطط اذ يقال له * ان اردت جواز كونهم مادورين من جهة الخالق الذين يتهور
منهم الكلام فسلم وان اردت جوازه على العموم من الخالق والخالق قد اخذت محل
التزاع مسلما في نفس الدليل وهو غير مسلم * ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يمتنع لاقوال الرسول عليه السلام ومن انكر
كونه الباري متكلمنا فبا ضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول
المرسل * فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول
ومن ظن انا رسول الارض او رسول الحيل اليكم فلا يصحني اليه لا اعتقادنا استحالة
الكلام والرسالة من الحيل والارض والله المثل الاعلى ولكن من يمتنع استحالة الكلام
في حق الله تعالى استحل منه ان يصدق الرسول اذ المكذوب بالكلام لا بد ان يكذب
ببلاغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فامل الاقوم
منهيج ناك وهو القدي سلمكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام لا محي اما ان يقال

هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لاهو نقص ولاهو كمال وباطل أن يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال ثبت بالضرورة أنه كمال وكل كمال وجد لا مخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولي كما سبق

فإن قيل الكلام الذي جملتموه ملشا نظركم هو كلام الخلق وذلك أما إن يراد به الاصوات والحروف أو يراد به التقدير على إيجاد الاصوات والحروف في نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواهما • فإن أريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وإن قام بغيره لم يكن هو متكلماً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وإن أريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلماً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلماً به إلا إذا خلق الصوت في نفسه وهو محال إذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال أن يكون متكلماً وإن أريد بالكلام أمر ثالث فليس بمفهوم وثابت ما لا يفهم محال

قلنا هذا التقسيم محسوس والسؤال في جميع أقسامه معترف به إلا في انكار القسم الثالث فانهم معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الإنسان يسمى متكلماً باعتبار أن أجدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل إلى انكاره في حق الإنسان زهداً على القدرة والصوت حتى يقول الإنسان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ويقول الشاعر

لا يمجيبك من أثر خطه حتى يكون مع الكلام أصيلاً

أن الكلام في الفؤاد وأما جمل اللسان على الفؤاد دليل

وما ينطق به الشراء يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها

فكيف ينكر

فإن قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم والأدراك وليس جنساً برأسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في

القلب الاماني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع وهو افعال معلومة اللفظ ويضاف اليه تأليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى تكملاً وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة * فان انبث في النفس شيئاً سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتأليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وهو العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد انبث امر منكراً لا نعرفه وايضاً حان الكلام اما امر انهي او خبر او استخبار اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس الخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم يدرك بالحواس ولفظ للضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والياء الذي وضعه العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يقتصر الى امر زائد على هذه الامور فكل امر قدرتموه سوى هذا نحن نقدر نفياً ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً او كلاماً واما الاستخبار فهو دالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس التهي وسائر الانعام من الكلام ولا يقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة * واما ما عدا هذا فغير مفهوم والجواب ان الكلام الذي يزيد معنى زائداً على هذه الجملة وتذكره في قسم واحد من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فتقول قول السيد لعلنا لم نلفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التفسيرات فانما يتوهم رده ما اراد الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يامر وهو لا يريد الامتناع بل يكرهه كالذي يستدر عند السلطان الهام بقتله فيؤيخه على ضرب غلامه بانه انما ضربه لمصيبه وابنه انه يامر به يعني الملك فيمصبه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للامام يعني الملك قم فاني طازم عليك باسرتهم لا عذر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت امر بالقيام قطعاً وهو غير مرید بالقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا

واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بأمر على الحقيقة ولكنه موهم أنه أمر قلنا هذا باطل من وجهين أحدهما أنه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك ولتليل له أنت في هذا الوقت لا يتصور منك الأمر لان الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان نحجب بمعصيتك لأمرك وانت عاجز عن امره إذ أنت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولاشك في أنه قادر على الاحتجاج وان حجت قائمة وممهدة لعذره وحجت بمعصية الأمر فلو تصور الأمر مع تحقق كراجته الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمقتنين وحلف بالقتال في الثلاث اتي امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فصبي لاقى كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمحقق ان يقول أنا اعلم أنه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والأمر هو ارادة الامتثال فاذا ما امرت هذا قاله المنق فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف النطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائدا على ما عاده من المعاني ونحن نسمى ذلك كلاما وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل بثبوتة تعالى بل يجب ثبوتة فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم * واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالة ذاتية كالعلم فانه حادث ويدل على صالح قديم فن ان يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا الاحرفا واصوتا وشوخوا لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات تشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها (الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرفاً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وأنه ماذا يطلب به وجاهذاً يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بحاسة الذوق

حلاوة السكر وهذا السؤال لاسيلى الى شفاهه الا بوجهين احدهما ان لسل سكر الى هذا السائل حتى يدركه ويدرك طعمه وحلاوة فنقول ادركت انما كما ادركت انت الآن وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قاربه من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلاً يتعذر جوابه وتفهيم ماسأل عنه وكان كالممن يسأل عن لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تعظيمه الا ان تشبه له الحالة التي يدركها الجماع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوى الحالة التي يدركها الاكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشيء قط تندر اصله الجواب وكذلك من قال كيف سيع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص التكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماها او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي فيها اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتمتع تعظيمه بل الاصم لو سأل وقال كيف تسمعون اتم الاصوات وهو ماسمع قطع صوتاً لم تقدر على جوابه قال ان قلنا كما تدرك انت البصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه إحصاء الألوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل ما يشبه هو بما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفناه * كان الجواب محالاً لم يدل ذلك على عدم ذاته طاعة تعالى فكذلك تندر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يتقدم ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء ونما نرى ذاته رؤية تخالف

رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيه سمع كلامه . هاءا يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

الاستبعاد الثاني ان يقال كلام الله سبحانه خال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف يجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى . فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقرؤ باللسنة واما الكاغد والخبر والكتابة والحروف والاصوات كالحادثة لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالي القديم لم يلزم ان تكون ذات التقديم في المصحف . كما اننا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حاله فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات انوار بلسانه لاحترق لسانه . فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة قطعياً يجعل منه النون والالف والراء فالنار المحرق ذات المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام التقديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لاذات الدليل والحروف اذلة وللدلالة حرمة اذ جعل التشرع لها حرمة فذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

(الاستبعاد الثالث) ان القرآن كلام الله تعالى ام لا * فان قلتم لا فقد حرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوي الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القاري هي الحروف والاصوت فنقول ما هنا ثلاثة الفاظ قراءة ومقروء وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفة التقديم القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاري الذي كان ابتداءً بعد ان كان تاركاً له ولا معنى للحادث الا انه ابتدئ بعد ان لم يكن فان كان الحمم لا يهضم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل ابتداءً القاري بعد ان لم يكن يفعلوه هو محسوس (واما) القرآن فقد يطلق ويراد به المقرؤ وان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراد السلف رضوان الله عليهم بقوله تعالى القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقرؤ باللسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل القاري . ففعل القاري لا يسبق وجود القاري وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما احدثنا باختيار من الصوت وقطعيه وكنت ياكناً عنه قبله فهو قديم فلا يلزم ان يخاطب ويكلف بل يلزم ان يعلم المسكين

انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمهم العلم
 انه في نفسه اذا كان مخلوقا كان ما يصدر عنه مخلوقا وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات
 حادثة فلذلك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد
 الباء لم يكن قرانا بل كان خطاء واذا كان بعد غيره ومتأخرا عنه فكيف يكون قديما
 ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اصلا

(الاستبعاد الرابع) قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة لرسول عليه
 السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع
 ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة لرسول عليه السلام
 والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديما
 قلنا اتمكرون ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقرؤام لا فان اعترقتم به فكل
 ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
 ارادوا به المقرؤ وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتيح
 ارادوا به البارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركا متبع
 التناقض فالاجماع منعقد على ان لقديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حق تاد
 كالمرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم
 يستحيل نفيه من وجه آخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات
 للتناقض فان انكروا كونه مشتركا

نقول اما اطلاله لارادة المقرؤ دل عليه كلام الساف رضي الله عنهم ان القرآن
 كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واسوالتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة (واما)
 اطلاله لارادة القراءة فقد قال الشاعر

نحو اباشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذبه لبي حسن
 التزم بالقرآن والتزم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق
 وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزا فبان انه اسم
 مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا في هذه الاطلاقات

(الاستبعاد الخامس) ان يقال معلوم انه لا مسدوع الا الا الاصوات وكلام
 الله مسدوع الا بالاجماع وبذلك قوله تعالى (وان احدا من المشركين استهجاك فاجره

يعني بسمع كلام الله.

فيقول ان كان الصوت المسموع للمشارك عند الاجابة هو كلام الله تعالى القديم القاسم
بذاته قاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كايما الله على المشركين وهم يسمعون
ولا يتصور عن هذا جواب لا ان قول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة
بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك
اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم الدلالات فان الكلام هو كلام النفس محقيقاً
ولكن الالفاظ لدالاتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت علم فلان وانما
تسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المذموم المعلوم يسامع غيره قد يسمى
مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم
بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان
نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس المدرد من القوامض وبقية احكام
الكلام نذكرها عند تعرض لاحكام الصفات

القسم الثاني من هذا القطب

في احكام الصفات عامة يشترك فيها او يفرق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان
الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصالح العالم تعالى عندنا
عالم بعلومه بحياة وقادر بقدرته مكن في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار
ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة لا يجوز انمايات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل
على كونه عالماً قادراً حياً لاعلى العلم والقدرة والحياة ولثمين العلم من الصفات حتى
لا يحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المستزلة
ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بآرادة ذاتية على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على
الذات الا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلق في جسم جماد ويكون هو
التكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما التكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى
انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سمع اصوات منظومة ما في النوم واما في اليقظة فلا يكون
لكل الاصوات وجود من خارج البتة بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاص لا وجود
لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر
عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع وهو له الصوت الجاهل وزعمه وكتبه خاتماً مذعوراً

وزعموا ان النبي اذا كان على الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في القلظة
صورا عجيبة ويسمع منها اصواتا منطومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون
وهذا المعنى عندهم رؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة
العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض
اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له
علما فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتا ويعقلها على حالة وصفة
بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان
احدهما طولية وهي ان يقول هذه لذات قد قام بها علم والاخرى وحيدة واجزت بالتصريف
والاشتقاق وهي ان لذات عالمة كالتشاهد الانسان شخصاً ولشاهد مثلاً ونشاهد دخول
رجله في الثعل فله عبارة طولية وهو ان يقول هذا الشخص رجله داخل في ثعلبه او يقول
بهو متعل ولا معنى لكونه متعل الا انه ذو ثعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب
لذات حالة تسجي طالية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه طالا الا كون
الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ للمعاني من الالتفات
فلا بد ان يغلط

فانما تكررت الالتفات بالاشتقاق فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم
اورث هذا الغلط فلا ينبغي ان يفتر به وبهذا يبطل جمع ما قيل بطول من الملة
والمطلوب وبطلان ذلك جلي أول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ
ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر
والحاصل هو اننا نقول للفلاسفة والمثولة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا
موجود وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فان كل من قال هو موجود عالم
كأنه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فذلك الزيادة هل
هي مختصة بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً
وان كان مختصاً بذاته فحق لان معنى العلم بالذات هو الزيادة المختصة بالذات الموجودة
الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على
المعنى وعاد النزاع الى الالتفات وان اردت ابراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قلنا قادر مفهوم قلنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بینه فكأننا قلنا
قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا هو المراد بقدراتهم مفهومين احدهما يعبر

هذه بالقدرة والآخرة بالعلم ورجع الإنكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهوم عين المفهوم من قولكم أمر ونه وعجز او غيره * فان كان عينه فهو تكرر محض وان كان غيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهي وآخر هو عجز وليكن خطاب كل شيء مفارقة لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره * فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر علماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لانهاية لها وان كان غيره فليكن له علوم مختلفة لانهاية لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لانهاية لمعلقاتها يلغى ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتوابعها عن هذا المختلفات جاز ان تكون صفة واحدة توابعها عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وهذا ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان قول هذا الدوال يحرك قطبا عظيما من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمتنصرات وان كن اذا سبق القلم الي ايراده فانرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع منه أكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرح بها اذ ذلك الشرح على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزم على الواحد لم يرد فلا يتقدم وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد به تعالي بعام السر والملائكة والظاهم والباطن والرطب واليابس وحام جبر الى ما يشتمل القرآن عليه فعمل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه ونعو ان كل فريق من العقلاء مضطر الى ان يتعرف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصالح سبحانه وهو الذي يبرهنه بان عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان واسطية والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان فاحدهما في التفریط وهو الاقتصاد على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتوابعها كما قالت الفلاسفة والثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لانهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لا صابر اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية

والرأي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المختلفات لاختلافها درجات في

التقارب والتباعد قرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف
القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا
يختلفان لذاتيهما وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تمايز التماقي فليس الاختلاف
بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو بيباض آخر ولذلك
أخطأ حدوث العلم بمقد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع إلى تباين القدرات باقتضاها
فلا يمكن أن يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب أن يكون العلم غير القدرة
وكذلك الحجة وكذا الصفات السبعة وأن تكون الصفات غير القدرات من حيث أن المباني
بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباني بين الصفتين

وأما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يمد أن
تمييز الصفة القديمة بهذه الخاصة وهو أن لا يوجب تباين التعلقات فيها تباينا وتمتدا
فإن قيل فليس في هذا قطع دابر الأشكال لأنك إذا اعترفت باختلاف ما يوجب
اختلاف المتعلق فلاشكال قائم فذلك والنظر في سبب الاختلاف ووجود الاختلاف
فاقول غاية انحصار المذهب معين أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره
وقد حصل هذا على القطع إذ لا طريق إلا واحد من هذه الثلاث أو اختراع رابع
لا يعقل وهذا الواحد إذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع ترجحاه وإذا لم يكن
بد من اعتقاد ولا معتقد إلا هذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده وإن بقي
ما يحبك في الصدر من أشكال يلزم على هذا واللازم على غير ما عظم منه وتعليل الأشكال
يمكن أما قطعه بالسكينة والنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو
أمر متع الا بتطويل لا يحتمله السكتاب هذا هو الكلام العام
ولما المنزلة فانا نخصهم بالاستفراق بين القدرة والارادة

ونقول لو جاز أن يكون قادرا بغير قدرة جاز أن يكون مريدا بغير ارادة ولا
فرقان بينهما

فإن قيل هو قادر بنفسه فذلك كان قادرا على جميع المقدورات ولو كان مريدا
بنفسه لكان مريدا لجملة المراتب وهو محال لأن المتضادات يمكن اوداعها على البدل
لا على الجمع وأما القدرة فيجوز أن تتماق بالضدين
والجواب أن نقول قولوا أنه مريد بنفسه ثم يختص ببعض الحوادث المرادات كما قلتم

قادر بنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحوادث فان حجة اتصال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً ولما افلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين * احدهما قولهم ان الله تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك لما يحدث في دماغ غيره موصوفاً بكم لجاز ان يكون موصوفاً بكم مصوت ومتحرك للوجود الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكره رد للشرع كله فان ما يدركه التام خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الي التخييل الذي يشبه اضافات احلام فلا يثبت به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هؤلاء لا يستقدون الدين والاسلام وانما يتجملون بطلاق عبارات احترازاً من السيف والكلام معهم في اصل الفعل وحدث المالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل اقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ فاننا اذا قلنا الله تعالى فقد دللناه على الذات مع الصفات لاعلى الذات بمجرد ما اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الالهية كما يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد التجار غير التجار لان بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم فيعد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلاهما فظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو تجوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال المرض القائم بالجور هو غير الجور على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جاز بشرطين

احدهما ان لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا يختص بالله تعالى (والثاني) ان لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن ان يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حفظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني في الصفات نفسى ان هذه الصفات كلها قديمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعترلة فانهم حكموا بان الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحلى آخر لانه يؤدي

الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل وزعمه ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جواد حق لا يكون هو للكلم به بل التكلم به هو افع سبجانه * اما البرهان على ان الصفات يذفي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستثنى عنه فان الدليل لما دل على وجود الصالح سبجانه دل بدمه على ان الصالح تعالى بصفة كذا ولا لعن بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد وبذاته تعالى علم واحد مفهوم قولنا مرید وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس بمرید واحد قسميته الذات مریدة بارادة لم تقم به كقسميته متحركا بمحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجودة او معدومة تقول القائل انه مرید افظ خطأ لامي له وهكذا المتكلم فانه يتكلم باعتبار كونه محلا للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس يتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتا ومتحركا * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس يتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والعجب من قوله ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود صفة من الصفات لافي محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام لم قالوا بخلق الاصوات في محل فلتخلق في غير محل وان لم يقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولوعكس هذا لقل انه خلق كلاما لافي محل وخلق ارادة في محل لكان المكس كالطريد ولكن لما كان اول المحاولات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجودا قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يحملوه محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجوده ارادة في غير محل واستحالة كونه مریدا بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا ارادة تدرك ببديهة العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية واما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها بديهة قائما ان كانت حادثة كان القدم سبجانه محلا للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي

الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه
الدليل الأول أن كل حادث فهو جازز الوجود والقديم الأزلي واجب الوجود ولو تعرق
الجواز إلى صفاته لكان ذلك متناقضا لوجوب وجوده فإن الجواز والوجوب يتناقضان في كل
ماهو وأوجب الذات فمن المحال أن يكون جازز الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الأقوى وأنه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو أملا أن يرتقى الوهم
إلى حادث يستحيل قبله حادث أولا يرتقى إليه بل كان حادث فيجوز أن يكون قبله
حادث فإن لم يرتق الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا ولزم منه حوادث لا أول
لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء وإن ارتقى الوهم
إلى حادث استحالة قبله حدوث حادث تلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا يخلو
أما أن تكون لذاته أول زائد عليه وبطل أن يكون زائد عليه فإن كل زائد يفرض بممكن
تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث أبدا وهو محال فلم يبق إلا أن استحالة من حيث
أن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فإذا كان ذلك
مستحيلا في ذاته أزلا استحالة أن يتقلب المحال جازز أو ينزل ذلك منزلة استحالة لقبول
اللون أزلا فإن ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل الألوان بافتقار العقلاء ولم يجوز
أن تنفرد تلك الاستحالة إلى الجواز فكذلك سائر الحوادث * فإن قيل هذا يبطل بحديث
العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقى إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع
ذلك يستحيل حدوثه أزلا ولم يستحيل على جملة حدوثه

ثالثا هذا الالتزام فاسد فانا لم نحيل اثبات ذات تلبو عن قبول حادث لكونها واجبة
الوجود ثم تنقلب إلى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها
قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى تنقلب إلى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا *
نعم يلزم ذلك المسترلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث ينظر أهلها الحدوث
بعد أن لم يكن قاما على أصلا فقير لازم وإنما الذي تقوله في العالم أنه فعل وقدم الفعل
بطل لأن القديم لا يكون فعلا

الدليل الثالث هو أننا نقول إذا قدرنا قيام حادثه بذاته فهو قبل ذلك أما أن يشرف
بعض ذلك الحادث أو يتلأظك عن ذلك الحادث وذلك العند وذلك إلا فتشكك أن
كان قديما استحالة بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثا كان قبله حادث
لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي إلى حوادث لا أول لها وهو محال ويتضح

ذلك بان نفرض في صفة مبنية كالكلام مثلا فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم
على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئا في غير ذاته احدث في
ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكنا ويكون سكونه قديما
واذا قال جههم انه يحدث في ذاته علما فلا بد ان يكون قبله خافلا وتكون صفته قديمة
تقول السكوت القديم والصفة القديمة يستحيل بطلانها لما سبق من الدليل على
استحالة عدم القديم * فان قبل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والصفة
ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يعل شيء اذ لم يكن شيء
الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فلما ان
يقال انعدم شيء فلا ينزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يعل عدم القديم ولكن
العدم ليس بشيء حتى يوصف بالتقدم وبعد بطلانه * والواجب من وجوب (احدهما) ان
قول انقائ السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والصفة عدم العلم وليست بصفة كقوله
البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس اللون والسكون هو عدم الحركة وليس هرض
وذلك محال والجهل الذي دل على استحالة بينه يدل على استحالة هذا والخصوم في
هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زايد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان
السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذ
دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث التكلم من غير
فرق اذ السلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للتعركة بينه يعرف به كون
السكوت معنى يضاد الكلام وكون الصفة معنى يضاد العلم وهو انما اذا ادركنا تفرقة بين
حالتى الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين
الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يشارك نفسه فدل
ذلك على ان كل قابل لشيء فلا يخلو عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي
العلم ولا يزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فان لم
تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل لحدوث والتقدم
ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه يخالف للوجه الذي عليه بعد حدوث الكلام
يمبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان ادرت عليهما
ذات مستمرة الوجود في الحالتين والذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكنا ان له هيئة
بكونه متكلماً وبكلا هيئة بكونه ساكنا ومتحركا وايضا واسود وهذه الموازنة مطابقة

لا يخرج منها

الوجه الثاني في الاتصال هو ان يعلم ايضا ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالافتكاك عن الكلام حال للمنفك لاخلة بنفسه بطرياق الكلام فبحال الافتكاك تسمى عدما او وجوداً او صفة او هيئة فعدا في الكلام والمتنى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا يتنى سواء كان ذاتا او حالا او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط لكونه قديما ولا يلزم عدم العالم قائم اتنى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغييرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر * فان قيل الاغراض كثيرة والحكم لا بد من كونها ترى محل حدوث شيء منها كالإلزام والآلام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرناها ولا نزاع من جذتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من بينهما وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفا بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وبذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان طالما بانه كان قد وجد كان هذا جهلا لاعلماً واذا لم يكن طالما بانه قد وجد كان جهلا لاعلماً اذ لم يكن طالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها * فان القدرة والارادة مهماتنا وارتقت العوائق منها وجب حصول اللزوم فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة عن غير طابق فلهمنا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديما وفيه اخبار مما مضى فكيف قال في الازل (انا ارسلنا نوحا الى قومه) ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلقه بعد موسى فكيف امر ونهى من غير مأمور ولا منهي واذا كان ذلك محالاً لم علم بالضرورة انه امر ونام واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار أمراً

ماهاً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث الا هذا هو الجواب اننا نقول انها حادثة
 الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انهم من دليل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث
 اذ لم يذهب اليه ذاهب الاسباب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً
 كالقول بأنه محلي للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الانصاف بها فنقول الباري تعالى
 في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم سفة واحدة متضاهية في الازل
 العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعدمه العلم بأنه كان وهذه الاحوال
 تتعاقب على العالم ويكون مكتشوفة لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال
 العالم وايضا به تعالى وهو انما اذا فرضنا لو واحد منا علما بقدم زهد عند طلوع الشمس
 وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم يعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع
 الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع طالما بقدم زهدا وغير عالم بحال ان
 يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فليزمه
 بالضرورة ان يكون طالما بالقدم فلو دام عند انقضاء العلم فلا بد ان يكون طالما بأنه
 كان قد قدم والعلم الواحد اعداد الاحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان فكيفما ينبغي
 ان يفهم على الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع
 والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث
 تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والذليل القاطع على هذا
 هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن
 لا يزيد على الاختلاف بين القوان المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد القوان
 فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد في الاحاطة بذوات مختلفة
 متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد في احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة
 الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جهما يثنى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت
 علوما لا نهاية لها فليزمه ان يمتزج به علم واحد يمتزج بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك
 في احوال معلوم واحد يحقق انه في حد ذاته علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتجزأ ان
 يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما فهو محال لانه حادث ولما جاز حادث لا يعلمه
 مع انه في ذاته اولى بان يكون متضاهياً له فان يجوز الا يعلم الحوادث المتباينة لانه اولى
 وان كان معلوماً ان يمتزج الى علم آخر وكذلك العلم يمتزج الى علوم آخر لا نهاية لها وذلك
 محال * واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث بنفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها

معلوم ان احد هاذاه والآخر ذات الحوادث فيلزم منه لا محالة تجوز علم واحد بتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد بتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزعه عن التغير وهذا لا يخرج منه فالما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بتغير ارادة اخرى محال وحدوثها ارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديما لان الارادة تعلقت باحداثها لا بوجوده في القديم وبعد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامى اذا قال يحدث في ذاته ايجادا في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذى خصص الابدان بالحدوث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى غصص آخر فيلزم منهم في الابدان ما لزم المنزل في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك الابدان هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والآخر ان قوله كن حادث ايضا فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان افتر قوله كن في ان يكون الى قول آخر افتر القول الآخر الى ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية ثم لا يلقى ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بسد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع آلاف آلاف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان الثون والكاف لا يمكن التعلق بهما في وقت واحد بل يلقى ان تكون الثون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوما ولا كلاما وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يسقط في اوان واحد الف الف كاف كما لا يسقط الكاف والنون فهو لا حقهم ان يسترزقوا الله عقلا وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالعدم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بان يكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن حيله فقد انتهى ركا كة عقله الى ان لا يفهم المدعى بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن فناء القدرة وكما لحق انجبرهم الى هذه الخايزى لعمود بالله من الخزي والفضيحة يوم الفزع الا كبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف ان ذلك ستر الله عن خبايا الجهال ويقال لا تجاهل الذى اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأى البديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطالك فبصرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبدده من قوله تعالى (اخلق نليك) ومن قوله تعالى (انا
ارسلنا نوحاً) استبعاد مستقده تقديرهم الكلام صوتاً وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم
كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح المبارة عنه قبل
ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمبنى القام
بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في
الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلق
نليك لفظه تدل على الامر والامر اقتضاء ومطلب يقوم بذات الامر وليس شرط
قيامه به ان يكون للمأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجوده للمأمور فاذا
وجد المأمور كان مأبورا بذلك الاقتضاء بينه من غير تحدد اقتضاء آخر وكم
من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طالب معلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر
في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتجزئ في نفسه على تقدير الوجود
فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ
مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعلم الاب ان مأمور من جهة الاب يطلب
العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء لعم المادة جارية
بأن الابن لا يحدث له علم الا بالفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب
العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديما بذاته قبل
وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ لله له عليه
خادعة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده
مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء
بمن يعلم استحالة وجوده لذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل من يستحيل
وجوده بل بمن علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل اتقولون ان الله تعالى في الازل
آمر وناه * فان قلتم انه أمر فكيف يكون أمر لا مأمور له وان قلتم لا اقتضاء صار امرا
بعد ان لم يكن

قلنا اختلف الاصحاب في جواب هذا المختار ان نقول هذا نظر يتعلق احد طرفي بالمضي
والآخر بإطلاق الاسم من حيث اللفظ فاما حفظ المعنى فقد انكسب وهو ان الاقتضاء
القديم معقول وان كان سابقا على وجود المأمور كما في حق الولد يلحق ان يقال اسم
الامر يتعلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام يتعلق عليه قبله وهذا امر لفظي

لا ينبغي لناظر ان يشتمل بالله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قائما قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدورا معلوما لا موجودا فكذلك الامر يستدعي مأمورا معلوما موجودا والمعلوم الموجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأمورا به كما يستدعي مأمورا ويستدعي امرا ايضا وللمأمور به يكون معدوما ولا يقال انه كيف يكون امرا من غير مأمور به بل يقال له مأمور به وهو معلوم وليس يشترط كونه موجودا بل يشترط كونه معدوما بل من امر والده على سبيل الوصية باسم ثم توفي فاتي الولد بما اوصى به يقال امثل امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور بمثالا للامر ولا وجود الامر ولا الامر ولم يستبعد كون الامر امرا قبل وجود المأمور به فن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعا ولا نلزم الاقبحا فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلا للحوادث اجمالا وتفصيلا

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلا وابدا فهو في القدم كان حيا قادرا علما سميا بصيرا متكلما واما ما يشق له من الافعال كالرزاق والخالق والرز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف القطع عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على فئاته كالوجود وهذا صادق ازلا وابدا

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلا والباقي فانه يدل على الوجود وسلب المدمم عنه آخرا وكلا واحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكلا فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضا يصدق ازلا وابدا لان ما يسلب عنه يسبب لذاته فيلزم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالامر والتامى والخير ونظائره فلهذه ايضا يصدق عليه ازلا وابدا عندهم يتقدم جميع الصفات الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجواز والرزاق والخالق والمهيمن والمذل وامثاله وهذا اختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلا اذ لولم يصدق لكان

اتصاله به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالقا والكاشف
لقضاء عن هذا ان السيف في القمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك
الحالة على الاقتزان يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو في القمد صارم بالقوة وعند
حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مروييا وعند الشرب يسمى
مزويا وهما اطلاقان مختلفان فتم تسمية السيف في القمد صارما ان الصفة التي يحصل
بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستمداده بل الامر آخر وراء
ذاته قبل المعنى الذي يسمى السيف في القمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى
في الازل فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما
يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبل المعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع
للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا خطأ للمعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق
في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو
محق أو اراد به المعنى الاول واذا كشف القضاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا
تمام ما اردنا ذكره في قلب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاوى وتفرع عن صفة
القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة
بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع قريبا من عشرين دعوى هي اصول الدعاوى
وان كان تنبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل الى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث
من الكتاب ان شاء الله تعالى

القطب الثالث في أفعال الله تعالى وجهة أفعال جازية لا بوصف شيء منها
بالوجوب وندعي في هذا القطب سبعة أمور

ندعي انه يجوز له تعالى ان لا يكلف عباده وأنه يجوز ان يكلفهم ما لا يطلق
وأنه يجوز منه أيلام البعاد بغير عوض وجناية وأنه لا يجب رعاية الاصلح لهم وأنه لا
يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالفعل بل بالشرع
وأنه لا يجب على الله بنية الرسل وأنه لو بحث لم يكن قبيحا ولا محال بل أمكن أن يظهر
صدقهم بالمعجزة ووجه هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن
والقيبح ولقد خاض الحائضون فيه وطولوا القول في أن العقول هل يحسن أو يقيح وهل
يوجب وأما أكثر الحبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلاف الاصطلاحات

فيها وكيف يتخاطب خصمان في ان الفعل واجبة أم لا وهما بعد لم يفهما معنى الواجب
 فهما محصلا متفقا عليه بينهما فلقد قدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى
 ستة الفاظ وهي الواجب والحسن والتقييد واللبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ
 مشتركة ومثارا لا غايط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل
 المعاني في العقل ببارات اخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت
 الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة فاما يطلق على القديم
 بانه واجب وعلى الشمس اذا غربت بانها وجبت ليس من غرضنا وليس بخفي ان الفعل
 الذي لا يرجع فله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه باولي من تركه لا يسمى
 واجبا وان ترجع وكان اولى لم يسمى واجبا ايضا بكل ترجيح بل لا بد له من خصوص ترجيح
 فله ومعلوم ان العقل قد يكون بحيث يعلم انه سيعقب تركه ضررا او يتوهم وذلك
 الضرر اما عاجلا في الدنيا واما آجلا في الآخرة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق
 مثله فاقسام الفعل ووجوده وترجيحه بهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى
 اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا اذ السلطان ان لم
 يبادر الى شرب الماء فضرر فضرر قريبا ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان
 ما لا ضرر فيه اصلا ولكن في فله فائدة لا يسمى واجبا فان التجارة واكتساب المال
 والقوافل فيه فائدة ولا تسمى واجبة بل المخصوص بدم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر
 فان كان ذلك في الآخرة وعرف بالشرع فتحن نسيه واجبا وان كان
 ذلك في الدنيا وعرف ذلك بالعقل فقد يسمى ايضا واجبا فان من لا يمتدح الشرع قد
 يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز يعني وجوب
 الاكل ترجيح فله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولنا نعلم هذا الاصطلاح
 بالشرع فالاصطلاحات مباحة لاحجر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا
 لم يكن على وفق للوضع المعروف فقد حصلنا على معنيين للواجب ويرجع كلاهما الى
 الترضي للضرر لكن احدهما اعم لا يختص بالآخر والاخر اخص وهو اصطلاحى
 وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي مدم وقوعه الى امر محال كما يقال
 ما علم وقوعه فوقه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان يتقلب العلم به ولا ذلك
 محال فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فانهم هذا المعنى الثالث بالواجب لازما لنفسه
 واما الحسن فمحظ المعنى انه ان الفعل في حق الفاعل يتقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي يلام غرضه والثاني ان ينافي غرضه والثالث ان لا يكون له في نفسه ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في الفعل فالتى يوافق الفاعل يدعى حسنا في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الا منافاه لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عينا اي لا قائدة فيه اسلا وقاعلم العيب يدعى حائبا ووبما يدعى سفيها وقاعلم القبيح ادعى القبيح الذي يضر به يدعى سفيها واسم السفيه اصدق منه على العايب وهذا كله اذا لم ينافي الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بفرض غير الفاعل فان ارتبط بفرض الفاعل وكان موافقا لغرضه سمي حسنا في حق من وافق وان كان منافيا يدعى قبيحا وان كان موافقا لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسنا وفي حق الآخر قبيحا اذا سم الحسن والقبيح باذا الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان يختلفان بالاشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلفان في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه فمن لادبارة له يستحسن الزنا وزوج الغير ويمد الظفر بها لعمه ويستقيح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غمارا قبيح الفعل والمتدين يسميه محتسبا حسن الفعل وكل بحسب فرض يطلق اسم الحسن والقبيح بل يقتله ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اوليائه بل هذا التقابل موجود في الحسن المحسوس جارفي الطباع ما خلق ما يلا من الالوان الحسن الى السرورة فصاحبه يستحسن الاسمر ويمشقه والذي خلق ما يلا الى البيض المستغرب بالحرمة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المسهر به فهوذا يقيين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين يختلفان بالاضافات لاعتبارات صفات القنوت التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم ان يجوز ان يكون الشيء حسنا في حق زيد قبيحا في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فانما فهمت المعنى فاعلم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضا ثلاثة فتقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان او اجلا وقائل يحصيه بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسمه الشرع اي خث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمو بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحا اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدمر ويقولون خرف الفلك وما اتبع افعاله

ويعلمون ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا
الدمر فان الله هو الدمر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف
كان مع انه لا غرض في حقه ويكون معناه انه لا تبعه عليه فيه ولا لاغته وانه قاعلي في
ملكه انتهى لا يساهم فيه ما يشاء * واما الحكمة فتطلق على معنيين احدهما الاحاطة
المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف يلبي ان تكون
حسنة تتم منها الغاية المطلوبة بها * والثاني ان تصناف اليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام
وتقائه واحكامه فيقال حكم من الحكم وهو نوع من العلم ويقال حكم من الاحكام
واهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن هاهنا ثلاث
فصلات للوهم يستفاد بالوقوف عليها الخلاص من اشكالات تفتربها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق
غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومشتحق ما غداه
ولذلك يحكم على الفعل مطلقا بأنه قبيح وقد يقال انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه
بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحلقه
مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء . ويحكم بالاطلاق وهو معصوب في اصل
الاستقباح ولكنه غطى في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات
الشيء ومنشاء غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه
فانه قد يستحسن في بعض احواله على ما يستقبحه مهما اتقلب موافقا لغرضه

الفصل الثانية ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة
فقد يحكم الانسان عليه مطلقا بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال
في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلا في الكذب بأنه قبيح مطلقا في كل حال
وان قبحه لانه كذب ولذاته فقط لا في ذاتي زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح
كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن اذا وقعت تلك الحالة ربما نفرط به عن
استحسان الكذب لكثرة الفه باستبقاحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول العيا
بطريق التأديب والاستيعلاج ويلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا يلبي ان
يكذب قط فهو قبيح كما قيل ولكن بشرط للالزمة في اكثر الاوقات وانما يقع نادرا
فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبيعة قبحه والتغير عنه مطلقا
الفصل الثالثة سبق الوهم الى العكس فان ما يبري بقرونا بالشيء يظن ان الشيء ايضا

لا حالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدرى ان الاخص ابدا يكون مقرونا بالاعم
واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي
نهشته الحية يخاف من الجبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسيه انه ادرك للؤذي وهو
متصور بصورة جبل مبرقش فاذا ادرك الجبل سبق الوهم الى العكس وحكمه انه مؤذ
فينفر الطبع تابعا للوهم والحيل وان كان العقل يكذبه بل الانسان قد ينفر عن اكل
الخبيص الاصفر لشبهه بالمذرة فيكاد يتفأيا عند قول القائل انه عذرة ويتمرد وعليه
تأوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه ادرك المستقدر
وطبا اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم به مستقدر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاساسى التى تطلق على الهنود والزنوج لما كان يقترب بها فبح المسمى به يؤثر
في الطبع ويبلغ الى حد لوسمي به اجمل الاتراك والروم لثغر الطبع عنده لانه ادرك
الوهم القبيح بقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقبيح على المسمى
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه لقل فلا ينبغي ان يتفلسفه لان اقدم الخلق واحجامهم
في اقوالهم وعقائدهم وافعالهم تابع لثقل هذه الالهام * وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقا وقوامه على اتباعه وان ابردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العالمى للمعتزلى مسألة معقولة حجة يسارع
الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضى الله عنه لثغر واستمع فمن القبول
واقبل مكذبا بين ما صدق به مهما كان مسمى الظن بالاشعري اذ كان قبيح ذلك في
نفسه منذ الصبا وكذلك تقرر امرأ مقولا عند العالمى الاشعري ثم تقول له ان هذا قول
المعتزلى فينفر عن قبوله بعد التصديق ويسود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع
العوام بل طبع أكثر من رايته من المتسمين باسم العلم فاهم لم يمارقوا العوام في
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه وقا بالسباع والتقليد فان
صادقوا في نظرهم ما يؤكدهم عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل وان ظهر لهم ما يعضد
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد اصلا وينبذون
بالشبهة كل ما يخالفه والدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو انه لا يستند شيئا
اصلا وينظر الى الدليل مسمى مقتضاه حقا وقيضه باطلا وكل ذلك منشأه
الاستحسان والاستباح تقديم الالفه والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقفت على هذه

المثارات سهل عليك رفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الي ان الحسن والقيح يرجعان الى الموافقة والخالفة للاغراض نحن نرى الماقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسان فن رأي انساناً او حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسن اتقاه ولو بشرية ماء مع انه ربما لا يعتد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو يجرأى من الناس حتى ينظر عليه ثمة بل يمكن ان يقدر امتواء كل غرض ومع ذلك يرجع جهة الاتخاذ على جهة الإهمال بتحسين هذا وتقيح ذلك واما الذي يستمع مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقيح معنى سوي ما ذكرتموه (والجواب) ان في الوقوف على الفلطات المذكورة ما يشفي هذا الظل اما ترجيح الاتخاذ على الاحمال في حق من لا يعتد الشرع فهو دفع اللذى الذى يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادراً على اتقاه مع الاعراض عنه ويحمد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يتقدمه من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالاتخاذ فان فرض ذلك في بئنة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لارقه فيه ولا رحمة فهذا حال تصوره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى امر آخر وهو التناهي بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يسلمه احد فهو ممكن ان يسلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضا ترجيح في نفسه وميل ضاهي مقرة طبع السامع عن الحياء وذلك انه رأى التناهي مقروا بمثل هذا الفعل على الإطراد وهو يميل الى التناهي فيميل الى المقرون به وان علم بمقولة عدم التناهي كما انه لما رأى الاذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بمقولة عدم الاذى بل الطبع اذا رأى من يتشبه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحسن من نفسه مقرة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائى المواضع ولذلك قال الشاعر

امر على جدار ديار ليلى * اتبل ذاك الجدار وذو الجدار

وما حب الديار شفق قلبي * وأكن حب من سكن الديار
وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الاوطان ونم ما قال
وجب أوطان الرجال اليهم ماؤب قضاها الشباب هنانكا
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها تحوا لذلكا
واذا تتبع الانسان الاخلاق والمادات رأي شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا
هو الملب الذي غلط المفترين بظواهر الامور الداهلين عن اسرار اخلاق النفوس
الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم
والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام والتخيلات
بحكم اجراء المادات حتي اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر أو بالرؤية سال في
الحال لعابه وتخلبت اشتداه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة العلاب
المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تتبع بحسب التخيل وان كان الشخص
مطلماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم أو بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة
الجميلة التي يشتهي بحاجتها فكما ثبت ذلك في الحيات انبثت القوة النائرة لآلة الفعل
وساقت الرياح الى مجاورف الاعصاب وملأته ونارت القوة المأمورة بصب المذي
الربط المعين على الوقوع وذلك كله مع التحقق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم
الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح
أحد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر
وان كان كذلك فلا يستعجبه الماقل تحت السيف البتة بل ربما يستعجبه الاصرار
فان استحسن الاصرار فله سبيلان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام
اكثر والآخر ما ينتظر من التاء عليه بصلاته في الدين فكمن من شجاع يخطي متن
الخطر ويهجم على عدوه هو يعلم انه لا يطيقهم ويستحق مايناله بما يستأخه عنه من لذة
التاء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن قبض الهدي يسيبه تاء الخلق على من يقى
بالهدى وتواصيتهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث
لا ينتظر تاء فسيبه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالتاء الذي هو لذيذ المقوون
بالذيذ لذيذ كان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله ههنا
المختصر من مباحث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من خلال في المقولات نظره وقد

استفدتنا بهذه المقدمة إيجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع إليها
الدعاوى الأولى ندعي أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق واذن خلق فلم يكن ذلك
واجباً عليه وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت
طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * ووراهن الحق فيه أن تقول
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فإنا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ
الواجب ما يتال تاركه ضرر أو أضرار أو ما لا يجلب أو ما يكون قضيه محال والضرر
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال إلا أن يقال كان
يؤدى ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل وما سبقت به المشيئة في الأزل فهذا
حق وهو بهذا التاويل واجب فإن الإرادة إذا فرضت موجودة أو العلم إذا فرض
متعلقاً بالشئ كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة * فإن قيل إنما يجب عليه ذلك
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع إلى الخلق سبباً له وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة
الخلق للتعليل والحكم المطلق هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يصحكم ذكر العلة
فما معنى قولكم أنه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب إلا
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فإن أردتم معنى رايها ففسروها أولاً ثم اذكروا علتها فإنا ربما
لا نكر أن لا يخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب
عليه إذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه أبداً على أنا نقول إنما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لافي التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في أن
يخلقهم في الجنة متعبدين من غيرهم وضرر وغم والم أما هذا الخلق الموجود فالعلاء
كلهم قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتنى كنت لسياً ملسياً وقال آخر ليتنى لم أك شيئاً
وقال آخر ليتنى كنت تينة رفعها من الأرض وقال آخر يشير إلى طائر ليتنى كنت
ذلك الطائر وهذا قول الأنبياء والأولياء وهم العللاء فبعضهم يتننى عدم الخلق
وبعضهم يتننى عدم التكليف بأن يكون جاداً أو طائراً أو فليت شعري كيف يستجيز
التعالي في أن يقول لا يخلق في التكليف فائدة وإنما معنى الفائدة نفي الكلفة
والتكليف في عينه إزاء كلفة وهو الم وإن نظر إلى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على
إيصاله إليهم بغير تكليف فإن قيل الثواب إذا كان باستحقاق كان الذواوقع من أن يكون
بالامتنان والابتداء * والجواب أن الاستمادة بالله تعالى من عقل ينهي إلى التكبير على
الله عز وجل والترفيع من أحمال منه وتقدير الاله في الخروج من نعمته أولى من

الاستيـاذة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعري كيف يجد من العقلاء من يخطر
 بباله مثل هذه الوسوس ومن يستقل للقلم أيد الأبد في الجنة من غير تقدم نسب وتكليف
 أحسن من أن يناظر أو مخاطب بهذا لوسم أن الثواب بمنالكيف يكون مستحقا وسنين
 تقبضه ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد وهل لها
 سبب سوى وجوده وقدرته وإرادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه وهل لكل ذلك
 مقدر الأفضل الله ونعمته فعمود بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكلية فإن هذا
 الكلام من هذا النمط فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته
 ﴿الدعوى الثانية﴾ أن الله تعالى أن يكلف العباد ما يطبقونه وما لا يطبقونه
 وذهبت المعتزلة إلى أنكار ذلك ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه
 وهو أنه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه إلا كونه متكلما وله ورد وهو
 المكلف وشرطه أن يكون فاعلا للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطابا
 ولا تكليفا والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو للمكلف به وشرطه أن يكون مفهوما
 فقط وأما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام فإن التكليف كلام إذا صدر عن
 فهم مع من فهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفا وإن كان مثله سمي
 التماسا وإن كان فوقه سمي دماء وسؤالا فلاقتضاء في ذاته واحد وهذه الأسماء
 تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك أن استحالة لا تخلو أما أن تكون
 لا تتعاضد تصور ذاته كاجتماع السواد والياض أو كان لأجل الاستباح وبطلان أن يكون
 امتناع لذاته فإن السواد والياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا وفرض هنا ممكن إذ
 التكليف لا يخلو أما أن يكون لفظا وهو مذهب الحنـم وليس بمستحيل أن يقول الرجل
 لبيده الزمن ثم فهو على مذهبه أظهر وأما نحن فأننا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس وبما
 يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بله ربما يقوم
 ذلك بنفسه من قادر ثم يقي ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا بدعي ويكون
 الاقتضاء قائما بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن مملوما عند
 للمتقضى فإن علمه لا يحيل مجيء الاقتضاء مع العلم بالنعجز عن الرفاء وبطلان أن يقال
 بطلان ذلك من جهة الاستحسان فإن كلامنا في حق الله تعالى وذلك بطلان في حقه
 لنزحه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض أما الإنسان لما قل للضوابط بغالب

الامى فقد يستقيم ذلك وليس ما يستقيم من العبد يستقيم من الله تعالى (فان قيل) فهو بما لافائدة فيه وما لافائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال (قلنا) هذه ثلاث دطاري (الاولى) انه لافائدة فيه ولاسلم فلعل فيه فائدة للباد اطلع الله عليه لموايست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامتثال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وامرا باجهله بايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال (الدعوى الثانية) ان ما لافائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا انه لا يراد بالعبث الامالا فائدة فيه فان اريد به غيره فهو غير مفهوم

(الدعوى الثالثة) ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تليس لان العبث عبارة عن فعل لافائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لما قسمته طائفا محاز محض لاحقيقة له يضاهي قول القائل الريح طائفة بخرى كما الاشجار اذ لا فائدة لها فيه ويضاهي قول القائل الجدار فانل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل ياتلق على القائل للجهل والعلم اذا خلا عنها فاطلاعهما على الذي لا يقبل العلم محاز لاصل له وكذلك اطلاق اسم العايب على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه وتعالى (الدليل الثاني) في المسئلة ولا يحصى لاحد عنه ان الله تعالى كلف ابا جهل ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكاه امر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قوله الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأمورا بتصديقه فقدم قبل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالا لذاته بل هو محال لغيره والجمال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم منسورا مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امثاله ولا يخفى عن هذا قول القائل انه كان مقدورا عليه وكان للكافر عليه قدرة اما على اصلا فلا قدرة قبل الفصل ولم تكن لهم قدرة الاعلى الكفر الذي صدر منهم ولما عند التمسكة فلا تمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغير هاهن شروطه ان لا ينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لا تراد لغيرها بل ليتيسر الفصل بها فكيف يتيسر فعله يؤدي الى انقلاب العلم جهلا فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لقوته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في
تصوور الاقتضاء ولا في الاستقبال والاستحسان

(الدعوى الثالثة) ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري من الجنائات
ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى ان
كل بقعة وبرغوث او ذئب برك او صذمة فان الله عز وجل يجب عليه ان يحشره
ويجيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخرى وثالثا
من الهذة ما يقابل تبها وهذا مذهب لا يخفى فساده ولكننا نقول اما ايلام البري عن
الجنائات من الحيوان والاطفال والمجانين فقدور بما هو شاهد محسوس فيقول الحشم
ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة
في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى راجع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض
كونه حكما

فقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق
فليس في هذا ما يناقضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما
ذترناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظلما وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد)
فانا الظلم منقضى عنه بطريق الساب المحض كما تسلب الفعلة عن الجدار والبعث عن الريح
فان الظلم انما يتصور عن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله
تعالى او يمكن ان يكون عليه امر فيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون
ظالما لما في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فن
لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان
الظلم مساوبا عنه لفقد شرطه للمصحح له لالتفقه في نفسه فلتقوم هذه الحقيقة فانها
مزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات
(الدعوى الرابعة) ندعي انه لا يجب عليه رعاية الاصلاح لبياده بل له ان يفعل
ما يشاء ويحكم بما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله واوجبو عليه
رعاية الاصلاح وبدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق
وكذلك عليه المشاهدة والوجود فانا نزيهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه
لاصلاح للعبيد في فانا نقرس ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسالما وبلغ الآخرة في

واسلم ومات مسلماً بالغا وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فان العدل عندهم ان
يخذل الكافر البالغ في النار وان يكون البالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم
فاذا قال الصبي المسلم يارب لم خطعت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت
لم تعطني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانتك لعتني قبل البلوغ فكان صلاحى في
ان تمدنى بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة ابد الا بدين
وكنت قادراً على ان توصلى لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت
لحصيت وما اطعت وترضت لقائى وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك
واصلح لك من العقوبة فينادى الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب او ما علمت اني
اذ بلغت كفرت فلو امتني في السما وانزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان احب الى من
تخليد النار واصلح لي فلم اجيبني وكان الموت خيراً لي فلا يبق له جواب البتة ومعلوم
ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصح بالعباد كلهم ليس بواجب
ولا هو موجود

(الدعوى الخامسة) ندعى ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه
الثواب بل ان شاء اتاهم وان شاء طاقهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر
لجميع الكافرين وطالب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من
صفات اتلائية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده وعماليك اما الثواب فعمل آخر
على سبيل الابتداء وكونه واجبا للمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيس وان
اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه يصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد
الوجوب بهذا المعنى ولا نكره * فان قبله التكليف مع القدرة على الثواب وترك
الثواب قبيح

فلما ان عظيم القبح انه يخالف فرض المكلف فقد تعالى للمكلف وتقدس من
الاغراض وان عظيم به انه يخالف فرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف
لم يمنع عليه فله اذ كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على ان لا يوزن على
فاسد مستقدهم فلا سلم ان من يستخدم عبداً يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون
عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان
كان لاجل غرض فليس ذلك خدمة ومن المجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد
لانهم عباده . الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق

إذا وفي لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك لازم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجده ويتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرّب كل واحد منهما ابداً مقيداً بحق الآخر وهو محال واخس من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يراقبه ابداً ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل بالكرم والبروءة والعقل والمادة والشرع وجميع الامور فانما قول العباد قاضية والعقول مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام ونناد الناس على العافي اكثر من ثنائهم للمنتقم واستحسنهم للمفو أشد فكيف يستبجح العفو والانظام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من اذنبه الجناية وغضت من قدرته المعصية والله تعالى يستوى في حق الكفر والايان والطاعة والمعصيان فهما في حق الهية وتجلاله سيان ثم كيف يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تأييد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته المعصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار المرضى البقي به من مجامع العلماء على انما قول لوسلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان اقوم قليلا واجري على قانون الاستحسان والاستبجح الديني تفضي به الاوهام والخيالات كما سبق وهو ان قول الانسان يبيح منه ان يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها الا لو جهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من قوت غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلا فالعقوبة بمجرّد المجازاة على ما سبق فيصح لاه لا فائدة فيه للمعاقب ولا الاوحد سواء والجاني يتأذ به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا تدارك له فهو في غاية القبح

(الوجه الثاني) ان قول انه اذا تاذى الجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشغاف الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني البقي ومهما عاقب الجاني زال عنه ألم الغيظ واحتس بالجاني فهو اولى فهذا ايضا له وجه ما وان كان دليلا على نقصان العقل وغلبه الغضب عليه فما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله تعالى ولا فيه دفع اذى عن الجنى عليه فتج غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقال ان ترك المعاقبة في غاية القبح والكل باطل واتباع لموجب الاوهام التي وقعت بتوهم الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسدين به بطلان خيالهم (الدعوى السادسة) ندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معارضة الله

تعالى وشكر نعمته خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان العقل بمجرده موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة الفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلا واجلا بمثابة واحدة فان قلتم يقتضى بالوجوب مع الاعتراف به لفائده فيه قطعا عاجلا واجلا فهذا حكم الجهل لاحكم العقل فان العقل لا يامر بالبعث وكلما هو خال عن الفائدة كلها فهو عيب وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المبرود تعالى وتقدس عن القوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المال اما في الحال فهو تميل لفائدة فيه واما في المال فالتوقع الثواب ومن اين علمتم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها فان قيل يحظر بئاله ان له ربا ان شكره اياه والتم عليه وان كفر الله عليه عليه ولا يحظر بئاله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

قلنا نحن لا نكران العقل يستحقه طبيعة عن الاحتراز من الضرر وهو ما ومعلوم ان لا يمنع من اطلاق اسم الاجاب على هذا الاستحاث فان الاصطلاحات لا مشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سبيل لا كالأول منسأ فانه يرتاح بالشكر والتناء ويهتر له ويستلذه ويتالم بالكفران يتأذي به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يحظر بئاله بقبضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجوبه احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه بامائه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مريب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فلعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيناء نعم الله تعالى وان لا يمتص نفسه فيما لفائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر الثاني ان يقين نفسه على من يشكر ملكا من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسرارها الباطنة بجازاة على انما عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقية فذاك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم واقبالهم واخلاقهم ولما ذال انتقل بما يهلك فالنبي يطلب معرفة الله تعالى ان تعرف دقائق صفاته تعالى واقباله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فالتبان ان ما اخذهم او هام وسبغت منهم من الماديات تمارعها امتياها ولا يحصى عنها فان قيل فان

لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول ادي ذلك الي اتمام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة
وقال انظروا فيها فانه مخاطب ان يقول ان لم يكن النظر واجبا فلا اقدم عليه من ان كان
واجبا فيستحيل ان يكون مذركه لمقل والمقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه
الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي
الي ان لا تظهر صحة النبوة اصلا والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب
وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهم في الترك
او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالواجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط
انقلاب بترك النظر ترجيح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب
مرجح بترجيح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فبارة عن جهة معرفة
الوجوب لاعن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوما بل ان يكون
غده متمكنا لمن اراده فيقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء وسعدان جعله
الله تعالى احدهما مسعدا والاخر مهلكا ولست اوجب عليك شيئا فان الايجاب هو
الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سم ومرشدك الى طريق تعرف
به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكك الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلك
ومثاله مثال طيبس انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين مؤذعين بين يديه فقال له
اما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تعلمه هذا السور
فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته واما هذا فبه شفاؤك وانيت قادر على معرفته
بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حقني ولا في حق استاذي بين لمن يهلك
او يشفى فان استاذي غني عن بمائك وانا ايضا كذلك فتد هذا لوقال المريض هذا
يجب علي بالعقل او بقلوبك وما لم يظهر لي هذا فاشتغل بالتجربة كان مهلكا فحسولم
يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمهبة داء وان
الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره به غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فاعلموا ان
الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فليها
وهذا واضح فان قيل فمقتد رجح الامر الى ان العقل هو الموجد من حيث انه يسمع
كلامه ودعواه يتوقع عقابا فيحمله العقل على الحذر ولا يعجز الا بالنظر فوجوب عليه
النظر قلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب
كما بان عبارة عن نوع رجحان في العقل وللوجوب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

يخبر عن الترجيح والمعجز تدليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل
آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بمدفهم المحذور بالعقل فلا بد
من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقها اثواب للوعود ليكون مستحشا ولكن
لا يستحش ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظنا او علما ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم
الترجيح بنفسه بل بسماحه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل بالترك بنفسه بل
الله هو المرجح والرسول يخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجزة والمعجزة لا تدل
ما لم ينظر فيها وانظر بالعقل فاذا قد انكشفت الماطى والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب
هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والخبر هو الرسول والمرف للمحذور ومصدق
الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص هو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم
الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المنادى لا يشي الفيل ولا يزل النemos
(الدعوى الساجدة) ندمي ان بشة الانبياء جاز وليس بمحال ولا واجب وقالت
المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز
انه لهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان
يدل على كلام النفس بخلاف الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام الدليل
على جواز ارسال الرسل فاما لسنا نفي به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر
النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة ويصدر منه فعل هو دالة الشخص
على ذلك الخبر وعلى امه بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل خارق للعادة مقروا بدعوى
ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالا فانه يرجع الى الكلام النفسى والى
اختراع ماهو دالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من
حيث الاستقباح والاستحسان فقد اشتأنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن
ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا
هذا فليس لإدراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورها فلا بد من ذكر سببه
وغاية ماهو به بملأه شبه الاولى قولهم انه لو بحث النبي بما تقتضيه العقول في العقول
غنية عنه وبهتة الرسول غبت وذلك على الله محال وان بحث بما يخالف العقول استحال
التصديق والقبول (الثانية) انه يستحيل البت لانه يستحيل تعريف صدقه لان
الله تعالى لو شانه الخلق تصديقه وكلهم جهارا فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به
فنايته الدالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات وعجائب

الخواص وهي خارقة للمعادات عند من لا يعرفون وذا استويا في خرق العادة لم يؤمن
 ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق ﴿ الثالثة ﴾ أمان عرف تميز هاعن السحر والطلسمات
 والخيالات فمن أين يعرف الصدق ولعل الله تعالى أراد اضلالنا واعوانا تصديقه
 ولعل كل ما قاله النبي أنه مسعد فهو مشق وكل ما قال مشق فهو مسعد ولكن الله أراد ان
 يسوقنا الى الملاك ويقولنا يقول الرسول فان الاصل والاعوان غير محال على الله
 تعالى عندكم ذ العقل لا يحسن ولا يفسح وهذه أقوى شبهة يلجئ ان يجادل بها للمترئلي
 عند رومه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء فيحافلا يعرف صدق
 الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول * اما الشبهة الاولى فضعيفة فان
 النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبرا بما لا تشغل العقول بمعرفة ونكس تستغل بضمه
 اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والمقائد
 ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقارب ولكنه
 اذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجلب الملاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول
 الطبيب في معرفة الدواء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الاحوال وامور
 اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن حالات فلا فرق
 فاما الشبهة الثانية وهو عدم تميز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان احدا من
 العقلاء لم يجوز اتهام السحر الى احياء الموتى وقلب الصائبات فلق القمر وشق البحر
 وامراء الالكة والابرص وامنال ذلك والقول الوحيد ان هذا القائل ان ادعى ان كل
 مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق
 بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر يبقى
 الظن بصدقه في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما ظهره من جنس
 ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به
 النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يهلم مدة العارضة ولم يعجزوا عنه وليس الآن
 من غيرنا آحاد المعجزات * واما تلك الثالثة وهو تصور الاعوان من الله تعالى والتشكيك
 لسبب ذلك فيقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك مأمون عليه
 وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فتقول لو بعدى انسان بين يدي
 ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والإقناعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقدم على خلاف مادتك فقام الملك عقيب الخامسة على التوالي ثلاث مرات ثم تقدم حصل للحاضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من مادته الاغوايه ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جاءت رسولا ووكيلا لعل انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بضمه كان ذلك كقولها انت رسولى وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتفويضاً ضرورياً ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للمادة وحلوه على السحر والتليس او انكروا وجود رب متكلم آمرناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعلى الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فبهم انهم رأوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو قول هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فالله الذى يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشقى بانه مسعد وعن المسعد بانه مشقى فان ذلك غير محال اذا لم قولوا بتقييد القول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاهاً وعبائاً ومشاهدة نجاتكم فى الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم فى تركها فبهم نعلم صدقه قلعه بلبس علينا ليفوتنا وبهلكتنا فان الكذب عندكم ليس قبيحاً عينه وان كان قبيحاً فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين (والجواب) ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون فى الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التليس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك فى حق الله تعالى وعلى الجهة الكذب فى كلام النفس محال وفى ذلك الامن بما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل مهما علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقرن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك فى انه مقدور البشر ام لا قلنا بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل يجوزون الكرامات قلنا احتلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى المادة بدعاء الناس او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل فى نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فاف كان مع التحدي قائم لسميه
معجزة وبدل بالضرورة على صدق التحدي وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك
على بد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على بد كاذب
قلنا المعجزة مقرونة بالتحدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول وصديق
السكاذب محال لقائه وكل من قال له انت رسول صار رسولا وخرج من كونه كاذبا فالجمع بين
كونه كاذبا وبين ما يزل منزلة قوله انت رسول محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت
رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسول فان فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله
انت رسول بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والحال لا قدرة عليه فهذا
تمام هذا القطب ولئن شئنا في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر
هو عنه والله اعلم

(القطب الرابع وفيه اربعة ابواب)

(الباب الاول) في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم
(الباب الثاني) في بيان ان ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب
القيبر حق وفيه مقدمة وفضلان

(الباب الثالث) فيه نظر في ثلاثة اطراف

(الباب الرابع) في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى
القوانين التي يلبي ان يعول عليها في التكفير وبه احتتام الكتاب
(الباب الاول) في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرق الاول العيسوية حيث
ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان قائم اعترفوا بكونه
رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول بعوث الى الثقلين وبعث
رسوله الى كسرى وقبصر وسائر ملوك المعمور وتواتر ذلك منه فاقالوه محال متناقض (الفرقة
الثانية) اليهود قائم انكبوها صدقه لا بخصوص نظريته وفي معجزة انه طهر عمواله لاني
بعد مواعى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فليفتى ان ثبت عليهم نبوة عيسى
لانه ربما قصر فهمهم عن ذلك اعجاز القرآن ولا يقضون عن ذلك اعجاز احياء الموتى
وابراء الاكهم والابرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه
باحياء الموتى وبين من يستدل بخلق السماوات ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم

ضلوا بشبهتين احدهما قولهم التسخيح محال في نفسه لانه يدل على البدء والثاني يروى ذلك محال
 على الله تعالى (والثانية) لفهم بعض للاحدة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام
 عليكم بدين ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء واما الشبهة الاولى
 فيبطلانها بفهم التسخيح . هو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم فتلايت المشروط
 استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد امده قم مطلقا ولا
 يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام يقتضي بقاءه الى وقت قضاء مصلحته في القيام ويعلم
 مدة مصلحته ولكن لا يذنه عليها وفهم المبداه مأمور بالقيام مطلقا وان الواجب
 الاستمرار عليه ابدا الا ان يحط به السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود قعد ولم يتوهم
 بالسيد ابداله او ظهرت له مصلحته كان لا يصرها والان قد عرفنا بل يجوز ان يكون
 قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا يلبه السيد عليها
 ويطلق الامر له اطلاقا حتى يستمر على الامثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالعود
 فهكذا يذني ان فهم اختلاف احكام الشرع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من
 قبله بمجرد بشته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغير قبلة ومحلل
 محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فايها في ما يدل على التغير
 ولا على الاستقامة بعد المحل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذا لو اعتقدوا
 انه لم يكن شرية من لدن آدم الى زمن موسى ويتكرون وجود نوح وابراهيم وشرعها
 ولا يتميزون فيه عن نكر نوح موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر
 (واما) الشبهة الثانية فخيعة من وجوب احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما
 ظهرت للمعجزات على يد عيسى فانه ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة
 من كذب موسى وهو ايضا مصدق لما تنكرون بمعجزة عيسى وجودا وتنكرون احياء
 الموتى دليلا على صدق للتحدى فان انكروا شيئا منه لمهم في شرع موسى لزوما لا يجحدون
 عنه محضا واذا اعترفوا به لمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله
 اني خاتم الانبياء (الثاني) ان هذه الشبهة انما لغوها بعد براءة نبينا محمد عليه السلام
 وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان
 رسولنا عليه السلام مصدقا بموسى عليه السلام وحاكما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم
 وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما القى صرفهم عنه ومعلوم قطعا ان اليهود
 لم يحتجوا به لان ذلك لو كان لسكان مفتحيا لاجاب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم

يتروكه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية
لديناهم واموالهم ولسانهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما
ثبتها على النصارى (الفرقة الثانية) وهم يجوزون النسخ ولكنهم منكرون بنبوة نبينا من
حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طرقت الاوانتسك
بالقرآن فانا نقول لامعجزة الا ما يقترن بتحدى النبي عند استشهاده على صدقه علي
وجه يسجد الخاق عن معارضته ونحديه علي الرب مع شفقتهم بالنصاحة واغراقهم فيها متهمين
وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان ازل الشرا ملائحة وبشرهم وعورضوا ظهرت
المعارضات والناقضات الجارية بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديده بالقرآن ولا يمكن
انكار اقتدار العرب على طريق النصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم
لاتهم لو قدروا لعلوا فان المادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه
يشتمل بدفنه ولو ضلوا لظهر ذلك ونقل فلهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بحجاري
الصادات وكل ذلك مما يورث اليقين ولا حاجة الى التلويل ويمثل هذا الطريق ثبت
نبوة عيسى ولا يقدر البصري على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقال بيسي
فيتركوا تحديه بالنبوة واستشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة
او يقال عورض ولم يظهروا كل ذلك بمجاذبات لا يقدر عليها المتعرف باصل النبوات فان
قيل ما وجه اعجاز القرآن قلنا الجزالة والنصاحة مع التظم العجيب والتمهاج الخارج عن
مناهج كلام العرب في خطمهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا التظم
وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم وبما يرى للعرب اشعار وخطب حكم
فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة قراءة هذا التظم بعد تعلمه من
القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن تراهاات مسيما لكذاب
حيث قال النيل وما ادراك ما النيل له ذلب وويل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما
يقدر عليه مع ركاكة يستهينها المصحاء ويستهزئون بها واما جزالة القرآن فقد قضت كافة
العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تثبيت بطلان فيه صاحته فهذا اذا معجز
وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعني من اجتماع هذين الوجهين فنان
قيل لعل العرب اشتغلت بالحاربة والقتال فلم تعرج على مشاركة القرآن ولو قصدت
لقد ردت عليه او منعها الموايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره موسى فان دفع

نجدى المتجهدى : نظم كلام أهون مع الدفع بالسيف معما جرى على العرب من المسلمين بالأسر
والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرافهم عن الممارسة
لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المتبادر من أعظم المعجزات قال
نبي اية صدق انى في هذا اليوم احرك اصبى ولا يقدر أحد منه البشر على
معارضى فلم يمارضه أحد فى ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع
تلاية الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم
عن الممارسة من اعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي
على رقاهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى
ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الامور الجلية فلا تشتغل الا بمعارضتهم بمثله في
معجزات عيسى عليه السلام (الطريقة الثانية) ان ثبت نبوته بحجة من الافعال
الحارقة للمعادن التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق الجماء وتفجر الماء من بين اصابه
وتسديد الحصى فى كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك
دليل على صدقه (فان قيل) احاد هذه الوقائع لم يبلغ حجلها مبلغ التواتر قلنا ذلك
ايضاً ان سلم فلا يقدح في العرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان
شجاعة على رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتر واحاد تلك
الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة
والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة حجلها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم
اصلاً فان قال قائل من النصارى هذه الامور لم تواتر عندى لاجلها ولا احادها فيقال ولو
انحاز يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخالف النصارى وزعم انه لم تواتر عنده معجزات
عيسى وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهودون به فياذا ينفصلون عنه ولا اتصال
عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالف القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يواتر ذلك اليك
فان الاجم لا تواتر عنده الاخبار وكذا المتصامم فهذا ايضاً عذرنا عند انكار واحد
منهم التواتر على هذا الوجه

﴿ الباب الثاني في بيان وجوب التصديق ﴾

(بآمور وود بها الشرع وقضى بموازها العقل وفيه مقدمة مفصلة)

أما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة يقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون
الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما أما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فان كل من ذلك ما لم
يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم
يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما
يستند اليه ونفس الكلام أيضا فيها اختلافا لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف
ذلك وأدعاه كما سقت الإشارة اليه (واما) المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد
الجزئين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى وإلهام
ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالشعر والتشروا وثواب والعقاب وامثالهما وما المعلوم بهما
فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة
الرؤية وافتراد الله تعالى بخاق الحركات والاعراض كلها وما يجري هذا المجرى ثم كلما
ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجزوا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية
قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظنا ان
كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر
الاعمال فتحتمل قطعا انكار الصحابة على من يدعى كون البعد خالقاً من الاشياء
وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه
عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه الامتنون انما صارت للمسئلة عقلية بالبحث على
الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية
ولا ينبغي ان يستقدمهم أنهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في الفقهيات بل اعتبروها
أيضا في التصديقات الاعتقادية والقولية (واما) ما قضى العقل باستحالته فيجب
فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشتمك السمع على قاطع مخالف للمعقول
وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منه ليس بقاطع بل هو قابل
للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا يجوز وجوب
التصديق ايضا لادلة السمع فيكون في وجوب التصديق أمكان العقل عن القضاء
بالاجالة وليس يشترط اشتباهه على القضاء لتجوز بين الرتبين فرق ربما يزل ذهن
البلید حقه لا يدرك الفرق بين قول القائل أعسم ان الامر مجازي وبين قوله لا
أدرى أنه محال أم جائز وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى
والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالحالة ووجوب التصديق
جائز في القسمين جميعا فهذه هي الخدمة (اما الفصل الاول) في بيان قضاء العقل

بما جله التصرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصرط والميزان أما الحشر فبمعنى به عادة الخلق وقد دللنا عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خالق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهذا المعنى بقوله (قل يحياها الذي أنشأها اول مرة) فان قيل فلماذا يقولون المدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او لعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات واحد الوجهين ان تنعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة والهون والخطوبة والتركيب والهيئة ومجلة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان المرض عندنا لا يبقى والحياة غرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه قائم واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض اصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله يطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان لعدم الاجسام ايضاً ثم انه الاجسام بان يتخزع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للممدوم عين حتى تعاد فان الممدوم منقسم في علم الله الى مناسب له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان المعاد في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى إنكاره والعلم شامل والقدرة واضحة فمعنى الاعادة ان نبذل بالوجود عدم الذي سبق له الوجود ومعنى التل اذ يتخزع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومما قدر الجسم باقياً وورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتميز المعاد عن التل وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب انتهت بسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير جهات النفس التي هي غير متحيز عندهم وتقدير عود تدويرها في البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانبياء او غيره وذلك الزام لا توافق ما نمتقده فان ذلك الكتاب مصنف لا بطلان مذهبهم لا لآيات المذهب الحق ولسكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدوير كالمراض له والبدن انهم الزمانهم بما اعتقدوه منقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك برجع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل
ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ولا تحتل المتعقدات المتعلقة الى
هذه الغايات في المقولات فا ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد والتصديق
بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دل عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى
الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستمادة منه في الادعية واشتهر قوله
عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحاق بال فرعون سوء العذاب
النار يرمون عليها غدواً وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه
ظاهر واتما نكرة المنزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير
معذب وان الميت ربما فترسه السباع وتاكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو
مشاهدة لظاهر الجسم والمدرک للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس
من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر التألم لا يشاهد
ما يدركه التألم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تحيل الضرب وغيره ولو اتبه
التألم وأخبر عن مشاهدته وآلامه ولذاته من لم يجز له عهد بالثوم لبادر الى الانكار
اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المنزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله
السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبرا فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب
ممكن فكل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر وكبير حق والتصديق
به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منهما الا قهيا بصوت أو غير
صوت ولا يستدعي منه الا فهماً ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع
بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء فهم السؤال ومحجب ممكن مقدور عليه فيبقى
قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكرأً وتكبرا ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا
صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه أن يكون مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماعه جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع
ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سمعاً لتلك الصوت ومشاهدة
لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعايشة رضى الله تعالى عنها وقد كانت
تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكاره هذا مصدره الالحاد وانكار
سعة القدرة وقد فرضنا عن ابطاله ويلزم منه أيضاً انكار ما يشاهده التألم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الإنكار كل من سمع من التائم حكاية
أحواله فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقة
بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيها من العجائب والسبب الذي
ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه متفرع عن التصديق بخالق
الإنسان من نطفة قدرة مع ما فيه من العجائب والآيات اولا ان المشاهدة تنهضه الى
التصديق فاذا ما لا يبرهان على احواله لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد

(واما) الميزان فهو أيضاً حق وقد دلت عليه فطاع السمع وهو ممكن فوجب التصديق
به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان
قدرت اعادتها وخلفها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادتها الاعراض ثم كيف تخافق
حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان يتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة
الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فاتت بجسم ليس هو متحركاً
بها وهو محال ثم ان تحرك في تفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا يقدر
مراتب الاجور فرب حركته يجز من البدن يزيداتها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال
(فتقول) قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان
الكرام السكاكين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق
الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير (فان قيل)
فأي فائدة في هذا وما معني المحاسبة قلنا لانطلب لفعل الله تعالى فائدة (لا يسئل عما
يفعل وهم يسألون) ثم قد دللنا على هذا ثم اي جد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد
المبد مقدار اعماله ويعلم انه يجزي بها بالعدل او يتجاوز عنه بالاطف ومن يعزم على معاقبة
وكيلهم بجنايته في امواله او يعزم على الابراء فمن اين يبعد ان يعرفه مقدار جنايته
باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي تجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة
لاقوال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك (واما) الصراط فهو أيضاً حق والتصديق
به واجب لانه يمكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا
توافوا عليه قيل للهلاكهم وقهرهم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيه روي ادى
من الشعر واحد من الثيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر يمكن ينكر قدرة
الله تعالى قاله كلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف
بالقدرة فليس الشئ على هذا باعجب من الشئ في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة التي على الهواء ولا يخلق في ذاته هوياء الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

الفصل الثاني في الاعتذار عن الاختلال بفصول شخنت بها المعتقدات فرايت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشتت للاعلى اللهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا مصيبة فيها عذم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولغظلي وقلبي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالضدين ام لا وتعلق بالاختلافات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لحل القدرة وامثال له واما الاقلية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ولغظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسيباتها واما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بهمهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كما حقق في القطب الثاني وفي افعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه ويصدق في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما اخرج عن هذا فيهمهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مستقلة ليعرف بها نظايرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات

(اما المسئلة العقلية) فكا اختلاف الناس في ان من قتل هل قال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا يضتر تركه ولو كان الشك في طريق الكشف فيه فقول كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم افترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمر ومفأثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجوده وهو كذلك اذ مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيطان الاذان بينها علاقة تترابط فيها ثلاثة اقسام (احدثها) ان تكون التلافة متكافية كالتلافة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدثها عند تقديرهم فقد الآخر لانها من المتضامات التي لا تقوم حقيقة

احدهما إلا مع الآخر (الثاني) أن لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع الشرط ومعلوم أنه يلزم الشرط فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وأرادته مع علمه فيلزم لامعالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة فيسبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومنه (الثالث) العلاقة التي بين العلة والمعلول ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول أن لم يكن للمعلول الالفة واحدة وأن تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل المعلول نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بينهما نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فإذا تمهد هذا المعنى رجعنا إلى القتل والموت فالقتل عبارة عن حر الرقبة وهو راجع إلى أعراض هي حرركات في يد الضارب والسيف وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقيقة المضروب وقد اقتزن بها عرض آخر وهو الموت فإن لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فلهما شيان مخلوقان معا على الاقتران بحكم اجراء المادة لارتباط لاحدهما بالآخر فهو كالقترين الذين لم تجر المادة باقترانها وإن كان الحز علة الموت ومولده وإن لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لاختلاف في أن للموت عللاً من امراض واسباب بالغة سوى الحز عند القائلين بالحل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقاً ما لم يقدم مع ذلك انتفاء سائر العلل فارجع إلى غرضنا (فقول) من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بالتولد ولا يكون مخلوق علة لمخلوق فقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتد كونه علة وانضاف إليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتد أنه لو اتقى الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فإذا هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشمر أكثر الحائضين فيها بمثارها فينبغي ان نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد وينبغي على هذا ان من قبل يذنب من جادل أنه مات بأجله لأن الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حر رقة أو كسوف قر أو نزول هطار أو لم يكن لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها بتكرار بالمادة وبعضها لا يتكرر فإما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الطبيعة وذهبهم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا

خلت ونفسها تهادت الي منها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استمجا
بالاضافة الى مقتضى طباها والاجل حجارة عن المدة الطيبة كما قال الحافظ ^{مثلا}
يبقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن أن يهدم بالناس في الحال والاجل يعبر به عن
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال اذا هدم بالناس لم يهدم باجله وان
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزاؤه فيقال انهدم باجله فهذا انما قلناه على
ذلك الاصلي

(المسئلة الثانية) وهي اللفظية فكما اختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص
أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف مشأه الجهل بكون الاسم مشتركا أعني اسم
الايمان واذا فصل سميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذا
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان
جزما وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات غريب معرفته قانا نحكم بأنه مات مؤمنا ودليل
اطلاقا على التصديق التقليدي ان جواهر الشرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى
الله عليه وسلم بمجرد آجسائه اليهم وتلفته بهم ونظرهم في قوائن أحوالهم غير نظري
ادلة الواحدانية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقوله قال
تعالى (وما انت بمؤمن لنا) أي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه
على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان
بضعة وسبعون بابا أدناها أمانة الإذي عن الطريق فارجع الى المقصود وتقول ان اطلق
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكاه
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكاه فليس يقين وهي خطه واحدة ولا تصورها فيها زيادة
ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس اليهان النفس تطمئن
الى اليقنيات النظرية في الابتداء الى حل ما فإذا تواردت الادلة على شيء واحد افاد
بظواهر الادلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتها في طمأنينة نفسه الى
العلم الضروري وهو العلم بان الاتين أكثر من الواحد الى العلم محدثا للعلم وان مجده
واحد ثم يدرك ايضا تفرقة بين أحاد المسائل بكثرة أدلها وقتها والتفاوت في طمأنينة
النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فانما فسرت الزيادة به لم يمتعه أيضا في هذا التصديق
أي اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الي حصد التفاوت فيه فان يدرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تسميته على عقده ومن حال النصراني والمسلم فتفاوتا حتى
 ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التحويلات والتخوفات ولا التحقيقات
 العلمية ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازما في اعتقاده تكون نفسه
 أطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقده ليس فيها انشراح وبرد
 يقين والعقده تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وإنما ينكره الذين
 سمعوا من العلوم والاعتقادات اسمها ولم يدركوها من أنفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف
 احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا
 يخفى بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى
 نفس التصديق هذا فيه نظرو وترك المداينة في مثل هذا المقام اولى واطبق احق ما قيل
 فاقول ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد
 التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر أسوار نفسه وراقبها في
 وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولا حظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد
 بسبب المواظبة على العمل آسسه لمعتقداته ويتأكد به طمأنينته حتى ان المعتقد الذي
 طألت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصا نفسا على المحاول تغييره وتشكيكه
 بمن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يستعد الرحمة في قلبه على يتيم فان
 أقدم على مسح راسه وتفقد امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة
 زيادة تأكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجدا له او مقبلا
 يده أو زاد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب
 من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يجدها المتخذلقون في الكلام
 الذين ادر كواثر تيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة
 ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول المعتزلة) ان ذلك مخصوص بما يملكه
 الانسان حتى الزموا انه لا رزق لله تعالى على اليه انهم فرعا قالوا هو مما لم يحرم تناوله قليل
 لهم فالغلام ما يراه وقد طاشوا امرهم لم يبرزوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المنفعة به
 كيف كان ثم هو مقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة فتصبيح
 الوقت به او امثله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف كم بقة عمره وانه لا
 قيمة له فلا ينبغي ان يضع البعوا الابلانهم وبين يدي النظر امور مشككة للبحث عنها اهم
 من البحث عن موجب الالفاظ مقتضى الاطلاقات ثم قال انه ان يوفقنا للاشتغال لما ينبغي

(المسئلة الثالثة الفقهية) فقل ما خلا فهم في ان الفاسق هل له ان يحسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالخصرات ولكننا نقول الحق ان عليه ان يحسب وسيله التدريج في التصوير وهو ان قول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الآمر والنهي معصوما على الصفاير والكبائر جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجتماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعا وعن الصفاير تختلف فيها فوقي يوجد في الدين معصوم وان قاتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابن الحرير مثلا وهو حاس به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فقول وهل لشارب الخمر ان يحسب على الكافر وينع من الكفر ويقاتله عليه فان قالوا لا خرقوا الاجتماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصمة والمطيعين ولم يمنعوا من الفرز ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لا يمس الحرير اذا منع من الخمر والزنا اذا منع من الكفر وكان الكيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضا متغافاة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان التقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستد له اذ اننا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني وينع من الشرب وينع منه بل ربما يشرب ويمنع غلماؤه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلى الامر بترك الخمر واجب على مع الترك في ان اقرب باحد الواجبين ولم يلزم مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان الامر بترك الشرب وهو بتركه يجوز ان يشرب ويامر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الآخر (فان قيل) فيلزم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامرأة مكرها لاياماعلى التمكن فان قال لما في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكفي وجهك فاني لست محرما لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا اختارة في كشف الوجه فامنك من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يعير اليها قائل وكذلك قوله ان الواجب على شيطان العمل والامر للغير وانا اناطى احدهما وان تركت الثاني كقولك ان الواجب على الوضوء دون الصلاة او اناطى اصلى وان تركت الوضوء والمشتون في حق الصوم والتسجير وانا اناطى محر وان تركت الصوم وذلك محال لان المحذور للصوم والوضوء فصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو متقدم في الرتبة على الشرط فكذلك نفس الرأ مقدمة على غيره فليهدب نفسه أولا ثم غيره اما اذا اهل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام مالم يعلم هو بنفسه فلو قال الواجب على شين ولي ان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه (والجواب) ان حبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا بقولكم ان هذه حبة باردة شتية فليس الكلام في انها حارة او باردة مستلذة او مستبشمة بل الكلام في انها حق او باطل وكمن حق مستبرد مستقل وكمن باطل مستعلا مستعذب فالحق غير البذير والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لما لا تنكشف وجهك فانه حرام ومنه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما ان يقال هو حرام او يقال واجب ام يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فاستدفعه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراما باقحامه محرما وليس في قوله الاخير صدق عن الشرع بانه حرام وليس في فعله الا تمنع من اتحاد م هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولنا نفي بقولنا الفاسق ولاية الحبة الا ان قبوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونها قولاً ولا الفعل خرج عن كونه مناعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستمالة على الصوم بتقديم الطعام ولا تميل الاستمالة من غير الزم على ايجاد المستعان عليه • (واما) قولكم ان تهذيب نفسه ايضا شرط لتهذيب غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيب نفسه عن السفار شرط لمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع واما الكافي فان حمل كافر آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان يامر غيره ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يامر وان لم ينطق بهذا غور غمط لئلا ياتوا بآثار ادعائهم ان امثال هذه المسائل لا تبقى بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصة والله اعلم بالصواب



﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

النظر في الامامة ايضا ليس من المهمات وليس ايضا من فن العقولات فيها من
 الفقهاء ثم انها منار للتصبات والمعرض لمن الخوض فيها أسلم من الخياض بئيل وان
 أصاب فكيف اذا خطأ ولكن اذا جرى الرسم باحتمام للمعتقدات به أردنا ان نسلط
 المنهج المتباد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار وأكثنا نوجز القول
 فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب
 الامام ولا ينبغي ان تظن ان وجوب ذلك مأخوذ من العقل فانما يثبتان الوجوب يؤخذ
 من الشرع الا انه يضمر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة وعند ذلك
 لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان
 القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل نقبه على مستند
 الاجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعا وهذه مقدمة
 قطعية لا يتصور النزاع فيها ولنضيف اليها مقدمة أخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين
 الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين محنة الدعوى وهو وجوب نصب الامام
 فان قيل المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو أن نظام الدين لا يحصل الا بامام
 مطاع فدلوا عليها * فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام
 الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان في ايهما النزاع فان قيل لم قلتم ان
 نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا
 ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريد
 بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول الثم والتفقد والزيادة على الحاجة
 والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والآخر
 شرطه وهكذا ينطلق من لا يعجز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعنى
 والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وقضاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة
 والسكن والاقوات والامن هو آخرها الاثبات ولعمري من أصبح آمنا في سربه معافا في
 يده وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها وليس يامن إلا اسانه على روجه
 ويثمه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضه فلا يظلم الدين الا بتحقيق
 الامين على هذه المهمات الضرورية والامن كان جميع أوقاته مستغرا بمحراسة نفسه من

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجود الغلبة متى تنفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها إلى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

(وأما المقدمة الثانية) وهو ان الدنيا والامن على الاتس والاموال لا يتنظم

الا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو

دام ولم يتدارك ينصب سلطان آخر مطاع دام الخرج وعم السيف وشمل القحط وهلك

المواشى وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم تنفرغ احد للعبادة والعلم أن بقى

حيا والا كثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان تؤمان ولهذا

قيل الدين اس والسلطان حارس ومالا اس له فمهدوم ومالا حارس له فضائع وعلى

الجملة لا يمتارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم ومادهم عليه من تشتت الاهواء

وتباين الآراء لو خلوا ورائهم ولم يكن رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم

وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء فبان ان السلطان

ضرورى في نظام الدنيا ونظام الدين ضرورى في نظام الدين ونظام الدين ضرورى في

النور بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعا فكان وجوب نصب الامام من ضروريات

الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

(الطرف الثاني) في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب أماما فنقول

ليس معنى ان التصيين على واحد نجعله أماما بالتشبهى غير ممكن فلا بد له من تميز

بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره أما من

نفسه فان يكون أهلا لتدبير الخلق وحلهم على مرآشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع

وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قریش وعلم هذا الشرط الرابع

بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قریش فهذا تميزه عن اكثر الخلق

ولكن رعايهم في قریش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزه وليس

ذلك الا التولية أو التفويض من غيره فانما يتعين للامامة مهما وجدت التولية في حقه

على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل

أحد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من أحد ثلاثة أما التصيين من

جهة النبي صلى الله عليه وسلم وأما التصيين من جهة امام المهدي بان يعين لولاية المهدي

شخصا مينا من اولاده أو سائر قریش وأما التفويض من رجل ذى شوكة يقتضي

اقتياده وتفويضه متابة الآخرين ومبادرتهم الي المبايعة وذلك قد يسلم في بعض

الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالتأبئة مستولى على الكفاية في معناه
 وتقويضه كفاية عن تقويض غيره لان المقصود ان يجمع شتات الاراء لشخص
 مطاع وقد صار الامام بمباية هذا المطاع مطاعا وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل
 لشخصين لو ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التقويض حتى
 تتم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الاقرشي واحد مطاع مشيع فنهض بالامامة
 وتولاها بنفسه ولنا بشوكته وتشاغل بها واستيعب كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان
 موضوعا لبصافات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه تين بحكم شوكته وكفايته
 وفي منازعة اثارة الفتن الا ان من هذا حاله فلا يجوز ايضا عن اخذ البيعة من اكابر
 الزمان وأهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في المادة
 الا عن يمة وتقويض ﴿ فان قيل ﴾ فان كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع
 شتات الاراء ويمنع الخلق عن المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المماش والمعاد فلو
 اتهم لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط التضال ولكنه مع ذلك يراجع العلماء
 ويعمل بقولهم فاذا ترون فيه ايحى خلمه ومخالفتهم ام يجب طاعته قلنا الذي زاده وتعلم
 انه يجب خلمه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير
 اثاره فتنة وتبجيز قتال وان لم يكن ذلك الا بتحرك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته
 لان ما يقوتنا من المصارف بين كونه طالما بنفسه او مستقبلا من غيره دون ما يقوتنا بتقليد
 غيره اذا اقتربنا الى تبجيز فتنة لا تدرى طاقتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس
 والاموال وزيادة صفة الملمات اعمى مزينة المصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح
 في التشوق الى مزايها وتكلماتها وهذه مسائل تقنية فيكون المستبد لمخالفتها المشهود
 على نفسه استبداده ولينك من غلوئه فالامر اهو مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا
 المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحتم
 بخصلة الملم لزمكم التسامح بخصلة الدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليس بهذه مشايعة
 عن الاختيار ولكن الضوورات تبجيز المحظورات نحن نعلم ان تناولي الميتة محظور بل لكن
 الموت أشد منه فليت بشرى من لا يساعد على هذا ويقضى بطلان الامامة في عصرنا
 لقوات شروطها وهو عاجز عن الاستبداد بالتصدي لها بل هو فاقده نصف شروطها
 فاي احواله احسن ان يقول القضاة مغرولون والولايات باطلة والانكحة غير منقذة
 وتجميع تصرفات الولاة في اقطار الملم غير نافذة وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام

أو أن يقول الامامة منقذة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور إما أن يمنع الناس من الالكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدى الى تعطيل المعاش كلها ويقضى الى تشتيت الآراء ومهلك جماهير والدهما أو يقول أنهم يقدمون على الالكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام إلا أنه لا يحكم بفسادهم ومعصيتهم لضرورة الحال وإما أن يقول يحكم بإتقاد الامامة مع فوات شروطها الضرورية ألك ذلك ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب وأهون الشرين خير بالإضافة ويجب على الماقله اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البعيد عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة النبي وعلمته وإنما ثبت بطول الألفة في سماعه فلا تزال للنفرة عن قبضه في طلبه إذ فطام الضمعا عن المأثور شديد عجز عنه الأنبياء فكيف غيرهم

فإن قيل فملا قلتم أن التنصيص واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا أنه واجب قلنا لا لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر أيضا بل ثبت امتامة أبو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تفتت الى مجاهل من يدعى أنه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كلهم والنص وكنموه قائم ذلك يمارض بمنه ويقال بهم تكرر على من قال أنه نص على أبي بكر فاجمع الصحابة على موافقة النص ومناجته وهو أقرب من تقدير مكابرتهم النص وكنماتهم إنما يتسهل وجوب ذلك لعدم قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فإن البيعة يقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد تولى بالبيعة وكثره في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية أنه تولى بالنص (الطرف الثالث) في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء اسراف في اطراف من مبالغ في التثناء حتى يدعى العصبة للائمة ومنهم منتهجم على الطعن بطلاق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفريقين وأما طريق الاقتصاد في الاعتقاد (واعلم) أن كتاب الله تعالى مشتمل على التثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتركية النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالفاظ مختلفة كقوله اجمعاني كالتجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه تاء خاص في حقه يطول نقله فيليني أن يستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تنسى الخان بهم كما يحكي عن احوال فخلت

مقتضى حسن الظن فأكثر ما يتقل مخترع بالتعصب في جهم ولا أصل له مما ثبت
 فقه فالتاويل منطوق اليه ولم يجوز ما لا يتبع العقل لتجاوز الخطاء والمهو فيه وحمل
 أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي
 الله عنهم إلى البصرة والظن بمائشة أنها كانت تطلب تغطية الفتنة ولكن خرج الأبرار من
 الضبط فإواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أو إيهام بل تسلسل عن الضبط والظن بمعاوية
 أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتكلم به وما يحكى سوى هذا من روايات الإحداث
 فالصحيح منه محتاط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب
 الفضول الخاضعون في هذه القنون فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت مما ثبت
 فيستنبط له تأويلاً فيما عذر عليك فقل له تأويل أو عذراً لم أطلع عليه وأعلم أنك
 في هذا المقام بين أن نسي الظن بمسلم وتطمئن عليه وتكون كاذباً وتؤمن الظن به وتكف
 لسانك من العطن وانت مخطيء مثلاً والخطاء في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب
 بالظن فيهم فلو سكنت لسان من لا يعلم من أبي جهل أو أبي لهب أو من
 شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو عفا عنه بالظن في مسلم بما هو
 بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض لهلاك بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل التعليق
 به لتعظيم الشرع الزجر عن التهمة مع أنه أخبار عما هو متحقق في الغتاب فمن يلاحظ
 هذه القصول ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول أو ملازمة السكوت وحسن الظن
 بكافة المسلمين وإطلاق اللسان بالتناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة
 فاما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة
 كترتيبهم في الإمامة وهذا لما كان أن قولنا فلان أفضل من فلان إن معناه أن عمله عند
 الله تعالى في الآخرة أرفع وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه ولا
 يمكن أن يدعي لصوم قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا
 الترتيب بل المنقول التناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من ذلك
 ثمانية عليهم رضى في عملية واقتحام أمر آخر اغنانا الله عنه وسير الفضل عند الله تعالى
 بالاعتقال مشكل أيضاً وغايته ولجئ من فكم من شخص متحرم الظاهر وهو عند الله بكان
 ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكمن مزين بالمبادات الظاهرة وهو في سخط الله
 لحث مستكن في باطنه فلا مطلع على السرير إلا الله تعالى ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف
 الفضل إلا بالوحى ولا يعرف من الله إلا بالسمع وأولى الناس بسمع ما يبدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملائمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد أجمعوا على تقديم
أبي بكر ثم عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم وليس
يظن منهم الحيانة في دين الله تعالى لقرض من الأغراض وكان أجمعهم على ذلك من
أحسن مما يعتدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب
في الفضل ثم ينحوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة وأهل الإجماع
في هذا الترتيب فهذا ما أردنا أن نتنصر عليه من أحكام الإمامة والله اعلم وأحكم



(الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق)

أعلم أن الفرق في هذا الباب ثلث وتصيات فرما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل
فرقة سوى الفرق التي يعتزى إليها فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء أن
هذه مسألة فقهية أعني الحكم بكفير من قال قولاً أو تعاطى فعلاً فإنها تارة تكون معلومة بأدلة
سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا
الا بعد تفهيم قولنا أن هذا الشخص كافر والكشف عن مضاده وذلك يرجع إلى الأخبار عن
مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأييد عن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص
بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله إلى غير ذلك من الأحكام وفيه
أيضاً أخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاده وهو جهل ويجوز أن يعرف بأدلة
العقل ككون القول كذباً أو ككون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً
للتكفير أمر آخر ومضاه كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ أمواله ومعنى كونه مسلطاً على
سفك دمه واخذ أمواله ومبيحاً لاطلاق القول بأنه مغلد في النار وهذه الأمور شرعية
وميجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذب أو الجهل أو المكذب مغلد في الجنة وغير
مكثرت بكفره وإن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً نعم ليس يجوز أن
يرد بأن الكذب صدق وأن الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب
أن هذا الجهل والكذب هل جملة الشرع سبباً لا يبطل عصمته والحكم بأنه مغلد في النار
وهو كمنظرنا في أن الصحيح إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بمداو مسلم أي هذا
اللفظ الذي صدر عنه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جملة
الشرع سبباً لعصمة دمه وماله أم لا وهذا إلى الفرع فاما وصف قوله بأنه كذب أو
اعتقاده بأنه جهل فليس إلى الشرع فإذا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً

واما معرفة كونه كافرا او مسلما فليس الا شرعيا بل هو كنظرنا في الفقه في علم هذا الشخص رقيق او حر ومثناه ان السبب الذي جرى هل لصبه الشرع قبلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملاكه ومسقطا لاقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بما يقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا اقرر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعي مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع لمن اجماع او نقل او قياس على اصل وكذلك كون الشخص كافرا اما ان يدرك باصل او قياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر اى مخلد في النار بعد الموت وصباح الدم والملا في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب (الرتبة الاولى) تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من الجوس وعبدة الاوثان وغيرهم فكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالمحقق به (الرتبة الثانية) تكذيب البراهمة المتكرين لاصل النبوات والدهرية للمتكربين لصالح العالم وهذا ملحق بالنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوا وكذبوا غيره من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالتكفير اولى من النصارى واليهود والدهرية اولى بالتكفير من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورية انكار النبوة يلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة في اصلها او نبوة نبي محمد على الخصوص لا يبدع بل لا زكوة (الرتبة الثالثة) الذين يصدقون بالصلح والنبوة ويصدقون النبي ولكن يشكون امورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد بما ذكره الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلام انهام المخلق عن دركه هؤلاء هم للفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتعجب في الجنة بالخور العين والماكول والمشروب والملبوس والاخري قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وقصير الحوادث وانما جهام الكلمات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السالكون والثالثة قولهم ان الدائم قدوم وان الله تعالى متعظم على الدائم بالرتبة مثل تقدم الفلقة على الممول والانام ترفي الوجود المتساويين هؤلاء اذا اوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللغات العقبية تقصر الانهام عن دركها فتلهم ذلك باللغات الحسية وهذا كفر صريح والقول بجهالة لفائدة الشرائع وسد الباب للاعتداء بنور القرآن ولستبعاده الرشدين قول

الرسل عليه السلام إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم فإمن قول يصدر عنهم إلا ويتصور أن يكون كذبا وإنما قالوا ذلك لمصلحة (فان قيل) فلم قلتم مع ذلك بأنهم كفرة قلنا لا يعرف قطياعا من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم مطلقون للكذب بمجازير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا (الرتبة الرابعة) الممتزلة والمشببة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتلليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولعنهم غمطون في التأويل فلهؤلاء أمرهم في عمل الاجتهاد والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجدناه سبيلا فان استباحة السماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ في ترك الكافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محبة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم * أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها * وهذا الفرق منقسمون إلى مسرفين وغلاة إلى معتصدين بالإضافة إليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم نير الفتن والاحكام فلنذكر الحائضين في هذا أما يحرمهم التصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالتصريح تكفير المكذب نارسل وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم ثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك إلا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على أشراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان إما أصل أو قياس على أصلي والأصل هو انتكذب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة (الرتبة الخامسة) من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من أصول الشرعيات للمعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول طائفة الصلوات الخمس غير واجبة فإذا قرئ عليه القرآن والأخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فعلم غلط وعجز فلو كمن يقول أنا معترف بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وابن الكعبة ولا أدري أن البلد الذي تستقبله الناس ومحجرونه هل هي البلد التي حججها النبي عليه السلام ووضعها القرآن فهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه عجز عن التصريح بالإفلاتواترات مشتركة في دركها

العوام والخواص وليس بطلان مايقوله كبطلان مذهب المعتزلة فن ذلك يختص لدركه
اولى البصائر من النظر الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده
بعد هذه الامور فيمهل الى ان يتواتر عنده ولنا نكفره لانما انكر امر معلوما بالتواتر
وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم لتواتره وانكر نكاحه حفصة
بنت عمر او انكر وجود ابي بكر وخلاف لم يلزم تكفيره لانما ليس تكذيبا في اصله من
اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة واركاب الاسلام ولنا نكفره
بمخالفة الاجماع فان لنا نظر تكفير البظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة
في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن اتفاق على رأي نظري وهذا الذي
نحن فيه يتوافق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس
على سبيل التواتر موجب العلم الضموري وتطابق اهل الحل والعقد على رأي واحد نظري
لا يوجب العلم الا من جهة التسرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار
من انظار الذين حكموا به اذ لا تواتر الا في المحسوسات (الرتبة السادسة) ان
لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ايضا امر معلوما على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن
منكر ما عام صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالظام مثلا اذ انكر كون الاجماع
حجة قاطعة في اصله وقال لا يشر يدل على استحالة الخطأ على اهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا
شرعي متواتر لا يثبت التاويل فكلما استشهد به من الاخبار والايات له تاويل يزعمه
وهو في قوله خارق لاجماع الثابتين فاما نعم اجماعهم على ان ما جميع عليه الصحابة حق
مقطوع به لا يمكن خلافا فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي
فيه نظر الاشكالات كثيرة وفيه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهد
للمنكر ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهوان قائلا لو قال يجوز ان يمت
رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيمهل التواتر في تكفيره ومسيبته استحالة ذلك عند
البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان المقل لا يجيله وما نقل فيه من قوله لاني بعدى
ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يسجز هذا انه عن تاويله فيقول خاتم النبيين اما به
اولى التزم من الرسل فان قالوا انهم عالم فلا يجد تخصيص العلم وقوله لاني بعدى
لم يردمه الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي اعل رتبة من الرسول الى غير ذلك من
انواع الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعى استحالة من حيث مجرد اللفظ فانا في تاويل

ظواهر التشبيه قضية احتمالات اية من هذه ولم يكن ذلك مبطالا للتصووس ولكن الرد على هذا القول ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرآن احواله انه فهم عدم نهي ببدء ابدا وعدم رسول الله ابدائه ايس فيه اويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا يفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتر كل واحد منها الى نظر والجهت في جميع ذلك يحكم بموجب ظاهرينا واثباتا والفرض ان تحرير مفاقد الاصول التي جاتي عليها التكفير وقد ترجع الى هذه المراتب الاربعة ولا يترض فرع فلا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود الاتصال دون التفصيل (فان قيل) السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل آخر قلنا لان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاد تعظيم الصنم نارة تصريح لفظه ونارة باشارة ان كان اخر عيدا ونارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط. وهو نافل عنه او غير معتد لتعظيمه وذلك يعرف بالقرآن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه اى هل يستدل على اعتقاده التصديق فليس هذا اذن نظرا خارجا عما ذكرناه ولتقتصر على هذا القدر في ترميز مدارك التكفير ولما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم تعرضوا له والتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذا لم يكن ذلك من فهم ولم ينبه بعضهم على اقرب المسئلة من التفهيمات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقننية بطلان الصمة وانما الخلود في النار نظر فقهى وهو المطلوب ونحتم الكتاب بهذا نقدها نظرها الاقتصادية في الاعتقاد وحذف الحشو والفصول المستغنى عنه الخارج من امهات المقائد وقواعد ما اقتصرنا من ادلة ما اوردناه على الجلب

الواضح الباقى لا قصر اكثير الافهام عن دونه فسال الله تعالى

لا يجهل وبالا علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا

رودت اليها اعمالنا والحمد لله رب العالمين

وسلى الله على محمد خاتم النبيين •

وعلى آله وسلم تسليما

كتبه آمين

﴿ فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للإمام النزالي ﴾

غمرة	
٢	خطبة الكتاب
٣	باب وفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والقصول والابواب .
	وهي مشتملة على أربع تمهيدات مجرى مجرى التوطئة والمقدمات وعلى أربع .
	مقاطعاب مجرى مجرى المقاصد والغايات
٤	التمهيد الاول في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين .
٦	التمهيد الثاني في بيان الخوض في هذا العلم الخ وفيه أربع فرق
٦	الفرقة الاولى والثانية - ٧ الفرقة الثالثة والرابعة
٨	التمهيد الثالث في بيان الاشتغال في هذا العلم من فروض الكفايات
٩	التمهيد الرابع في بيان مناهج الادلة - والمنهج الاول - المنهج الثاني والمنهج الثالث
١١	مسألة خلافة
١٣	القطب الاول في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي
١٣	الدعوى الاولى وجوده تعالى وبرهانه
١٩	الدعوى الثانية في القدم - ١٩ والدعوى الثالثة في البقاء
٢٠	الدعوى الرابعة في ان صانع العالم ليس بموحر
٢١	الدعوى الخامسة في ان صانع العالم ليس بحكيم
٢١	الدعوى السادسة في ان صانع العالم ليس بمرضي
٢٢	الدعوى السابعة في انه ليس له جهة مخصوصة
٢٦	الدعوى الثامنة في انه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش
٣٠	الدعوى التاسعة في انه مرئي .
٣٦	الدعوى العاشرة في انه تعالى واحد
٣٨	القطب الثاني في الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات وما تشترك فيه
٣٨	الصفة الاولى القدرة وما يدل على عمومها لساير الممكنات
٤٧	الصفة الثانية العلم وما يدل على عمومها للموجودات والمقدومات
٤٧	الصفة الثالثة الحياة
٤٧	الصفة الرابعة الارادة وانها متعلقة بجميع الحادثات

- ٥١ الصفة الخامسة واليادسة في السمع والبصر
- ٥٣ الصفة السابعة الكلام
- ٦٠ القسم من هذا القطب في احكام الصفات وهي اربعة
- ٦٠ الحكم الاول ان الصفات ليست هي الذات بل زائدة
- ٦٥ الحكم الثاني ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته
- ٦٦ الحكم الثالث ان هذه الصفات كلها قديمة
- ٧٢ الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة تعالى من هذه الصفات صادقة عليه
ازلا وايدا
- ٧٣ القطب الثالث في افعال الله وانها جائزة وفيه سبعة دواوي
- ٧٣ الدعوة الاولى انه يجوز ان لا يكلف عباده وفيها بيان معنى الحسن
والقبح العقليين
- ٨١ الدعوة الثانية ان الله تعالى ان يكلف عباده ما يطيقون وما لا يطيقون
- ٨٣ الدعوة الثالثة ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنائيات الخ
- ٨٣ الدعوة الرابعة ان لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده الخ
- ٨٤ الدعوة الخامسة انه تعالى اذا كلف العباد قاطعوه لم يجب عليه اثواب الخ
- ٨٥ الدعوة السادسة انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله
تعالى الخ
- ٨٨ الدعوة السابعة ان بثثة الانبياء جائزة الخ
- ٩١ القطب الرابع وفيه اربعة ابواب
- ٩١ الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
- ٩٤ الباب الثاني في بيان وجود الصديق بامور ورد الشرع بها وفي مقدمة وفصلان
المقدمة
- ٩٤ الفصل الاول في بيان قضاء العقل الخ
- ٩٩ الفصل الثاني في الاعتذار وفيه ثلاثة مسائل والمسئلة الاولى العقلية
- ١٠١ المسئلة الثانية العقلية (١٠٣) المسئلة الثالثة العقلية
- ١٠٥ الباب الثالث في الامامة
- ١١٠ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق

عن هذا الكتاب ثلاثة غروش صاغ عدا اجرة البوستة
مطالب من ادارة جريدة الاسلام والمكاتب الشهيرة بمصر وطنطا
والاسكندرية

الاسلام

مجلة علمية دينية أدبية تاريخية
(لصاحبها ومحررها)

احمد على الشاذلي الازهرى

قيمة الاشتراك فيها أربعون غرشا و ٢٥ للثلاثة والازهرين
وهي في سنتها الثامنة

♦ للرحلة الوهيبية الى الاقطار الحجازية ♦

تدأشملة هذه الرحلة على مناسك الحج وحكمتها ووصف الاراض
ومواقفها والحوادث التي وقعت في سنة ١٣٢١ و ١٣٢٢ هجرية وتباع بال
الاسلام وغناها ثلاثة غروش صاغ

Bibliotheca Alexandrina



0420105